# مَنِش پیامبر

## وحی، قرآن، نبوت

هشام جُعیط

ترجمهٔ دکتر سیّد حمید طبیبیان

بسم الله الرحمن الرحيم

پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام

هشام جُعیط

# منش پیامبر

## وحی، قرآن، نبوّت

ترجمهٔ

دکتر سیّد حمید طبیبیان

تهران، ۱۳۸۸

پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام

# منش پیامبر

## وحی، قرآن، نبوت


**تالیف:** هشام جُعَیط

**ترجمهٔ** دکتر سیّد حمید طبیبیان

**ناشر:** پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام

**مدیرنشر:** خلیل قویدل

**چاپ اول:** ۱۳۸۸

۱۵۰۰ نسخه

**چاپ و صحافی:** چاپ تقویم

**ردیف انتشار:** ۳

**۴۰۰۰ تومان**





خیابان ولیعصر(عج)، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، شهروز شرقی، شمارهٔ ۹

تلفن: ۳ – ۸۸۶۷۶۸۶۱ فکس: ۸۸۶۷۶۸۶۰



| | |
|---|---|
| **سر شناسه:** | جعیط، هشام Djait, Hichem |
| **عنوان قراردادی:** | فی السیره النبویه . فارسی |
| **عنوان و نام پدیدآور:** | منش پیامبر: وحی، قرآن، نبوت/ تالیف هشام جعیط؛ ترجمه حمید طبیبیان |
| **مشخصات نشر:** | تهران: پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام، ۱۳۸۸ |
| **مشخصات ظاهری:** | ۱۴۲ ص |
| **شابک:** | 978 – 964 – 04 – 4830 – 4 |
| **وضعیت فهرست‌نویسی:** | فیپا |
| **موضوع:** | قرآن– وحی؛ نبوت خاصه؛ وحی و الهام |
| **شناسه افزوده:** | طبیبیان، حمید، ۱۳۲۷– مترجم |
| **رده بندی کنگره:** | ۱۳۸۸ ۹۰۴۱ف۷ج/ BP۲۲۱ |
| **رده بندی دیویی:** | ۲۹۷ / ۴۳ |
| **شماره کتابشناسی ملی:** | ۱۹۵۱۹۸۱ |

# سخن اوّل

تاریخ هر امت و جامعه‌ای بیانگر فرهنگ و تمدن آن است. به همین دلیل، علم تاریخ در میان علوم، جایگاهی ویژه یافته است. جامعهٔ اسلامی به عنوان یک امت جهانی، دارای چهارده قرن سابقهٔ تاریخی با ابعاد و عناصری روشن و بدون ابهام است. اهمیت این پیشینه تاریخی و ابعاد گوناگون آن مانند: فرهنگ، تمدن، علوم، اخلاق، فلسفه و هنر و نقش بی‌بدیل آن در تمدن جهان معاصر، تلاش گسترده دانشگاه‌ها و دانشمندان غربی را نیز در راه تحقیق و مطالعهٔ این تاریخ عظیم برانگیخته است؛ تا بدان پایه که معتبرترین منابع و اطلاعات پژوهشی در حوزه‌های گوناگون تاریخ اسلام را در مراکز علمی غرب می‌توان سراغ گرفت.

به‌رغم توجه ویژهٔ پژوهشگاه‌های دنیای غرب به اسلام، به علت ناتوانی ذاتی آنها از شناخت اسلام ناب و حقیقی- به دلیل عدم دسترسی مستقیم و به دور از تحریف، به منابع اصیل، و لاجرم اطلاعات محدود پژوهشگران از زمینه‌ها و پس‌زمینه‌های یک تحقیق علمی جامع، آغاز یک حرکت اساسی و همه جانبه از سوی دانشمندان اسلامی به منظور تصحیح و تکمیل تلاش‌های گذشته ضروری است. اگر این حرکت، گسترده، باغنا و متکی بر پیشرفته‌ترین روش‌های پژوهشی آغاز شود بی‌شک، تغییرات بنیادی در مسیر این‌گونه مطالعات، در پژوهشگاه‌های مهم دنیا در زمینهٔ تاریخ اسلام و مسائل مختلف آن دور از دسترس نخواهد بود.

هدف اساسی از تأسیس پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام -که هم اکنون در آغاز راه است- گام زدن در راه تحقق این آرمان می‌باشد.

این پژوهشکده با همت و پیگیری استادان ارزشمند تاریخ اسلام و رشته‌های مرتبط با آن آغاز به کار کرده و برای نیل به اهداف مقدس خود، آمادهٔ همکاری با همهٔ کسانی است که به این اهداف ایمان دارند.

این پژوهشکده پاسخگویی به هزاران پرسش را که در خلال مطالعهٔ ۱۴ قرن تاریخ اسلام مورد توجه خواننده و به خصوص پژوهشگران قرار می‌گیرد وجههٔ همت خود قرار داده است. تحقق این مهم با روش‌های گوناگون دنبال می‌شود که نشر آثار پژوهشی اساتید و کارشناسان (تالیف و ترجمه) مانند اثر حاضر از جمله آنهاست. البته برنامه‌هایی همچون تشکیل کارگاه‌های تخصصی، نشست‌های علمی تخصصی و حمایت از پروژه‌های پژوهشی موردنیاز، نیز برای تحقق هدف یاد شده در حال پیگیری و اجراست که باید کیفیت و کمیت آنها افزایش یابد.

این مرکز هم اکنون با پنج گروه علمی و زیر نظر شورای علمی – راهبردی فعالیت می‌کند که انشاءالله به زودی تعداد آنها به دو برابر افزایش خواهد یافت.

پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام توسط سایت خود با همهٔ پژوهشگران و علاقه‌مندان به مطالعه در سراسر جهان رابطه برقرار می‌کند. این سایت علاوه بر انعکاس همهٔ فعالیت‌های این مرکز علمی، بازتاب‌دهنده فعالیت‌های علمی انجام شده توسط مراکز و اشخاص دیگر در این رشته است. با فعال شدن سایت مزبور، دسترسی پژوهندگان به یک مرکز جامع و همه‌جانبه که انعکاس‌دهندهٔ همهٔ آثار موجود در زمینهٔ تاریخ اسلام باشد میسر خواهد شد.

علاوه برآن هم‌اکنون کتابخانه تخصصی (حقیقی و مجازی) فعال است و به تدریج فعال‌تر خواهد شد. از خداوند بزرگ، برای این تلاش و همهٔ تلاشگران در راه حق و حقیقت، آرزوی موفقیت می‌کنم.

**سیدهادی خامنه‌ای**
**رئیس پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام**

# فهرست مطالب

# مقدّمهٔ مترجم

سعدی اگر عاشقی کنی و جوانی
عشق محمّد بس است و آل محمّد

سپاس بی‌کران خداوند یکتا را که توفیقی مبارک و فرصتی خیر نصیب اینجانب فرمود تا خدمتی هرچند ناچیز در حق شامخ پیامبر بزرگوار و فرستادهٔ گرامیش داشته‌باشم.

این کتاب که پیش روی خوانندگان گرامی است ترجمه‌ای از کتاب «فی السّیرة النّبویّه» اثر گرانقدر هشام جعیط است که در چاپخانهٔ دارالطّلیعة للطّباعة و النّشر، بیروت، لبنان، اکتبر ۱۹۹۹ به چاپ رسیده است.

هشام جعیط دانشمندی بلندآوازه و اسلام‌شناسی ژرف بین است که به تحقیق و تألیف آثاری ارزنده در زمینهٔ اسلام و فلسفه پرداخته است و افکار و اندیشه‌هایی تازه ابراز کرده است.

کتاب حاضر با دیدی ویژه و به دور از تعصّب‌ورزیهای تنگ نظرانه، اسلام ناب و شخصیّت والای پیامبر عظیم‌الشّأن اسلام را معرفی می‌نماید. با مروری در تاریخ ادیان همچون یهود، مسیحیّت، آیین زردشتی و بودایی و مقایسهٔ اسلام با آنها حقّانیّت این دین مترقّی و آیین الهی را، روشن می‌سازد. مؤلّف گرامی با مطرح کردن آراء و اندیشه‌های فلاسفه و دانشمندان غربی که دربارهٔ آیین‌های الهی به ویژه دین مقدّس اسلام اظهار نظر کرده‌اند و اغلب بیراهه رفته و تندگوییهایی داشته‌اند، به دفاع از واقعیت اسلام پرداخته و نظریّات آنان را در معرض بررسی و نقّادی نهاده است. او نه‌تنها سخنان تند مستشرقان بلکه برخی از گفتار سیره‌نویسان اسلامی را که بدون سند و به صرف نقل مطالب از

یکدیگر روایتهایی آورده‌اند، از صافی نقد گذرانیده و اسلام عقل‌گرای و علم‌گستر را به دور از خرافات معرّفی کرده‌است.

اینجانب با احتیاطی هرچه تمامتر متن عربی این کتاب را گام به گام با مشورت برادر بزرگوار و دانشمند گرانمایه جناب آقای دکتر قیس آل‌قیس ریاست محترم گروه زبان و ادبیات عرب و استاد بلندپایهٔ پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی مورد مداقّه قرار داده و به فارسی برگردان کرده‌ام. سپاس بی‌کران خود را به محضر ایشان که همواره مرا در کارهای پژوهشی یاری رسانیده‌اند، عرضه می‌دارم.

پس از ترجمهٔ متن عربی به فارسی به منظور اطمینان از لغزشهای برخاسته از تأثیر روحیهٔ زبان عربی در ترجمهٔ فارسی از همکار عالی مقام سرکار علیّه خانم دکتر فرنگیس پرویزی که سالیان دراز از رهنمودهای علمی و ارشادات فکری ایشان برخوردار بوده و می‌باشم، تقاضا کردم، متن فارسی را مطالعه فرمایند و مرا از راهنماییهای خود بهره‌مند سازند. درود خدا بر روزگاران درازی که از جوانی تا ایّام کهل در راه پژوهش با همکاری دلسوزانه و مهرورزانهٔ این بانوی دانشمند گذشت و دعای خیر بنده بدرقهٔ راه ایشان باد.

متن چاپ شدهٔ این کتاب از آن روی که آیات قرآنی بسیاری را در خود جای داده و اعراب‌گذاری آنها بسی دشوار بود، ناگزیر چندین بار نیاز به تصحیح داشت که در این راه نیز همسر گرامیم سرکار علیّه خانم ایران طبیبیان با همّتی عالی و صرف وقتی طولانی به یاریم برخاست. خدایش برکت دهاد که همواره برایم مددکاری جانسوز بوده است.

و توکّلی علی الله.

۸۸/۹/۳۰

**سید حمید طبیبیان**

# دیباچه

پایداران در دانش گویند: ما به همهٔ آن کتاب گرویدیم، چه همهٔ قرآن از نزد پرودگار ماست.

قرآن، آل عمران، ۷.

ایمان نیرویی است معجزه‌آسا که عملکردی جداگانه و حتّی ضدّ توانایی‌های طبیعی ما دارد... زیرا این نیرو از فراسوی هر چیزی پرده بر می‌دارد، از جهانی شکوهمند و بزرگ. جهانی که به تنهاییش، حق است و این جهان ناپایدار ما آن را از پیش چشمانمان فرو می‌پوشاند. در ژرفای روان، نشانه‌هایی نقش می‌پذیرد که به مانند آب‌های پنهان انبوه می‌شود و در آن جا سرچشمه‌ای زنده و جاوید، هستی می‌پذیرد، افزایش می‌یابد و در تاریکی ها به جوشش در می‌آید آن گاه بالا می‌گیرد و می‌شکافد و فرو می‌پاشد. انسانی که موج این سرچشمه بر سر او شناور می‌گردد آن چنان از این طغیان گرفتار بهت‌زدگی می‌شود که به هوش خود بر نمی‌گردد و هستی خود را باز نمی‌شناسد. هر سبزه زار نمایانی از خودآگاهی، دگرگونی و نوآمدی را به چشم می‌بیند. تا آن گاه که ایمانی نادیرپای و تصّوری نیرومند و تصدیقی لرزان و گاه گاه دریافت‌هایی حسّی از گونه‌ای ویژه، در او پدیدار گردد، دریافت‌هایی که از بیرون در نمی‌آید بلکه از درون سر می‌زند. دریافت‌هایی که الهام‌هایی ذهنی نیست بلکه در واقع احساسی فیزیکی است همانند رؤیاهای قدّیسه «ترزا» و آن آواهای آشکار برای «ژان دارک» و نشانه‌های داغ شده بر پیکر قدّیس «فرانسوا».

**ه.تن (H.Taine)، ریشه‌های فرانسهٔ معاصر**

# پیشگفتار

این کتاب پاره‌ای از طرحی کهن و دور و دراز است که ناشری فرانسوی مرا به اندیشیدن دربارهٔ آن برانگیخت و گرایش دانشجویانم به درسهایم پیرامون موضوع «سیره» در دانشگاه تونس مرا به پژوهش در این زمینه یاری داد تا پس از ده سال کوشش - با وجود وقفه‌هایی اندک- توانستم آن کار را به انجام رسانم لیکن همواره درنگ داشتم از این که دست به نگارش بیوگرافی (زندگینامه نگاریی) بزنم که هرگز چیزی افزون بر آن چه به زبان‌های گوناگون نگاشته شده، ندارد و همچنین از سامان دادن به نگارشی مفصّل و غیرانتقادی نیز کندی می‌ورزیدم و بدین‌سان یک دهه از روزگار در دو دلی گرفتار بودم. شاید آن چیزی که این طرح را از فراموشی رهایی داد تنها و تنها پشت گرمی من به قرآن – به عنوان منبعی اصلی – بود بدان سان که در این راه بر تاریخ تطبیقی ادیان و بر راه گشایی به کرانه‌های تاریخ فرهنگ و آنتروپولوژی (انسان‌شناسی) و فلسفه نیز پشت‌گرمی یافتم. از همین رو بیشتر و بیشتر به اندیشیدن و نگارش هدف‌هایی معیّن روی آوردم که ناگزیر باید دربارهٔ آنها ژرف‌اندیشی شود، همچون: وحی، نبّوت، معانی قرآن، تاریخ نبوّت و پیامبر که در پایان خواهد آمد تا آن پیامبر در چارچوب واقع‌گرایی نهاده شود بی آن که به این واقعیت‌پردازی ارزشی ویژه داده شود زیرا آن واقعیت‌پردازی فروتر از آن حقیقت دینی نابی است که نزدیک شدن به آن انجام‌پذیر نیست مگر با حسّی تیز و دریافتی خردمندانه و شناختی باریک‌بینانه.

من در این طرح بیشتر بر ریزبینی و رسایی سخن پافشاری داشته‌ام و از سبکی که با همهٔ درخشان بودنش پیوسته به سایه روشن مه‌آلودگی در آمیخته است دوری جستم. قرآن تنها کتابی است که ریزه‌کاری‌های روشنگرانه، سخنان روح‌انگیز، ژرف‌نگری‌های شگفت‌آور و روشن‌سازی‌های آشکار و کامل را در خود گرد آورده است، و این از ارزنده‌ترین ویژگی‌های قرآن است.

بسیار دودل بودم که به عربی بنویسم یا به زبان فرانسه، زیرا زبان عربی به راستی در همهٔ اصطلاحات فلسفی و علوم انسانی تهیدست است. اصطلاحاتی که به سبب بسیاری کاربرد و گستردگی گنجایش آنها، در سرتاسر غرب پراکنده شده و در حیات فکری عموم مردم جای گرفته است. از همین رو همواره پژواکی در نهاد خواننده از این واژه‌ها– حتی اگر از فرهنگی میانه برخوردار باشد – در می‌یابی. و غالباً روی سخن نیز به سوی کسی است که در کشتزار علوم انسانی فرهنگی دیرینه داشته باشد وگرنه آن سخن همواره ناشناخته خواهد ماند یا داغ اجنبی بودن همچون نشانی ننگین بر پیشانی آن خواهد خورد.

مردمان عرب و مسلمانان قرآن را با خرد و احساس خود در می‌یابند و این کار در غرب رواج چندانی ندارد به ویژه که برگردان قرآن با همهٔ معانی ریز و باریکش ناممکن است، و برای آموزش‌های آیین محمّدی نیز در نهاد اسلام پژواکی بلند و گرایشی رسا می‌باشد و چه بسا در غرب به نوپردازی در این مطلب نیاز باشد نه از روی عشق به صرف نوپردازی بلکه تنها برای ژرف‌اندیشی در شناخت.

پس از یادکرد سخن بالا باید گفت: کتاب حاضر و آن چه به زودی در پی آن خواهد آمد کتابی است علمی نه پژوهشی فلسفی. در نتیجه لبّ دین اسلام را به ما ارائه می‌کند یعنی وحی، ایمان و رستاخیز را. و تاریخ نگار – چه مسلمان باشد چه نامسلمان، با ایمان باشد یا بی‌ایمان – راه و روش درست او همین است و بس، یعنی باید که ارائه دهنده را عین ارائه شده به شمار آورده و برای گره‌گشایی از آن بکوشد نه بیشتر از آن.

من در گذشته کوشیده بودم که دربارهٔ وحی با دیدی فلسفی بیندیشم و آن را جدالی میان ژرفای ضمیر محمّدی که خدایی درونی است با خدای بیرونی در فراسوی این جهان به شمار آورم.

آن چه در این جا می‌خواهم بر آن پافشاری کنم این است که پیامبر برخلاف بیشتر

بنیانگذاران دینی در تبلور بخشیدن به اسلام نقشی بی‌همتا و یگانـه داشـت، زیـرا خـطّ قرآن در باورها و اصول عقاید دینی و عبادت‌ها، آشکار و فرمایشی و گسترده اسـت و دست بردن در آن ناممکن. اگر طبیعی باشد که اسلام همچون آیین‌های دیگر با گذشت روزگار دگرگونی پذیرد، پس تنها در فقه، حدیث، کلام سپس تصوّف آن گاه بازگشت به اصول، تدوین می‌یابد، و اگر درست باشد که اسلام خلافـت‌مـداری در هنگـامی‌هـر تصوّر و پنداری را پدیدار ساخت که تمدّن شاخه شاخه شده و اسلام ریشه‌های خود را در تمدّنهای دوردست فروبرده بود، باز خطّ قرآنـی همچنـان در آن چـه بنیـادی اسـت استوار بر جای ماند.

اگر ما به روش مقایسه، آیین مسیحیت، زردشـتی و بـودایی را در نظـر بگیـریم در حقیقت خواهیم دید که بازدهی و ارمغان تاریخی از سوی آن بنیـان‌گـذاری بـوده کـه خود تا اندازهٔ بزرگی با گذشت روزگار در پس آیین بنیان یافته پنهان شـده اسـت. چـه بسیار اندیشه‌هایی که مسیحیّت با آن‌ها فریاد برآورد. چه بسیار گردهمایی‌ها که بـرای نگهداری از اصول معتقدات آن آیین بر پا گردید. چه بسیار بدعت‌ها که در سـده‌هـای نخستین میلادی پدیدار گشت. همین چیزها نیز برای آیین بودایی رخ داد. گردهمایی‌هـا پیرامون این آیین برپا شد و دگرگـونی‌هـا در باورهـا و عقایـد آن پیـدا آمـد. در آیـین زردشت، برای پیروانش از دین برگشتگی پیش آمد. پارسیان به خدایان دیـرین «دیـوان» برگشتند و از یکتاپرستی روی گردان شدند. اعتقاد به آتش پـاکی بخـش و «اکلیـروس: جامعهٔ روحانیّت» را در آتشکده نمایان ساختند، لیکن مرجعیّت نیز برای بودا ماندگار شد. امّا مسیح این انسان خداگونه برتر از یک مرجعیّت ساده می‌باشد زیرا او همهٔ لـبّ و مغز مسیحیّت است. همهٔ این رویدادها از روی غفلـت بـرای دگرگـونی در اسـلام و شاخه شاخه شدنش به فرقه‌ها و بدعت‌ها آشکار می‌شود، فرقه‌ها و بدعت‌هایی که گاه گاه به قرآن و حتّی کتاب‌های مقدّسی که ویژهٔ این گرایش‌هاست، نگرشی ویـژه دارد و این امری طبیعی است.

درگیری و کشمکش دولت و دیـن در آیـین مـسیحیّت و اسـلام نهایـت اهمیّـت را داشت با این که لبّ اسلام همان دین است و پیامبر، گرایشی به سیاسـت و فرمـانروایی نداشت. وحی، قرآن و نبوّت بنیان هر چیزی است و این ستون مهره‌های تمـدّن اسـلامی در گذر روزگار تاریخی بر جای ماند. در حقیقت اسلام پیشین با مسیحیّت، بر گـسترهٔ

پیشرفت آن آیین جز روزگار کمی هم‌چشمی نداشت بلکه اسلام بی‌هیچ تبلیغی، یکتاپرستی محمّدی را در سرزمین‌هایی پراکند که آیین‌های گوناگون داشتند همچون ایران، فرارودان، شمال هند و ژرفای سرزمین‌های مغرب و در این اواخر نیز در افریقا و مالزی. اسلام در این سرزمین اخیر با آیین هند و بودایی برخورد پیدا کرد.

آیین بودا در چین، ژاپن و جنوب آسیا گسترش یافت لیکن جز در مواردی اندک با دولت وقت ارتباط پیدا نکرد و گاهی گواه پیروزی بود و گاهی گرفتار لرزش‌ها می‌شد. این آیین در چین به انگیزهٔ پایداری امپراطور در برابر آن، تقریباً پایان پذیرفت و همین کار برای نابودی آن بسنده بود. همانند این رویداد نیز درروزگاری دیرتر برای آیین بودا در ژاپن پیش آمد.

بی‌گمان ساخت استوار و نیرومند قرآن، و به شمار آوردن همهٔ آن — بر خلاف کتاب‌های آسمانی دیگر — به منزلهٔ کتابی فرستاده شده از سوی خدا، و کوشش نگهدارندگان آن از هر گونه آمیختگی، و پایداری پیامبر در زندگانی خود بر حقیقت وحی، همه و همه به اسلام نیروی درونی بزرگی بخشید به همان گونه که گستردگی قرآن بر قانون و اخلاق و حتّی بر تناقض‌ها نیز، اثربخشیی بزرگ و معنایی کلّی برای آن باور آورد، زیرا تناقض‌های موجود در همهٔ دین‌های بزرگ است که آن‌ها را وادار می‌سازد تا هر گونه پرسشی را پاسخ دهند و به همهٔ مردم و توده‌ها به اندازهٔ نیازها و اندیشه‌هایشان و با همهٔ تناقض‌ها در خردها و خواسته‌هایشان، با آغوشی باز روی آورند.

آیین مسیح و اسلام نقش بزرگی در جوامع بشری بازی کردند و همچنان بازی می‌کنند؛ لیکن مؤمن راستین به این نقش چندان بها نمی‌دهد که به آن حقیقت دوست داشتنی دریافت شده از دین. و تاریخ نگار بر نمودها و برفنومنولژی (پدیده‌شناسی) به ویژه در لحظهٔ بنیان‌گذاری هر آیینی درنگ می‌ورزد زیرا این نمودها سرچشمهٔ هر چیزی است که بعداً پیش آمده و سرآغاز دشواری‌هایی است که با آن برخورد کرده است و این رویکردی است که می‌تواند گزیرناپذیر باشد و پیروزی دین در هر دو حالت (چه برای آفرینش نقشی بزرگ و چه برای دریافت حقیقت) به یاری دولت به دست آمده است. مقصود از پیروزی، استواری و پایداری هر چه بیشتر دین در توده‌های بزرگ مردمی‌است. زیرا در آغاز کار برای هر یک از دو آیین مسیح و اسلام پیروان و همچنین برجستگی ویژه‌ای در محتوا پیدا آمده بود. برای آیین مسیح تودهٔ بزرگی از پیروان گرد آمدند و برای

اسلام نیز همین امر در مدینه پیش آمد. بی‌گمان اسلام حتّی بدون تشکیل دولت شایستگی آن را داشت که مردمان بسیاری را به سوی خود جذب کند.

دولت روم، دولتی بود نیرومند و استوار با دروازه‌هایی گشوده بر روی همهٔ فلسفه‌ها، آیین‌ها و ملّت‌ها. این دولت به سبب پیشینگی و گستردگی و میراث سیاسی خود از دست آویختن به بارگاه امپراطور ناگزیر بود اگر چه امپراطور از راه دادگری و درستی برگشته باشد. لیکن درگیری‌ها و تناقض‌های داخلی، آن دولت را از درون سست گردانیده بود درست برخلاف امپراطوری چین که ملّتی یک پارچه و بر پایه‌های فلسفی کنفوسیوس در فرمانروایی و اخلاق تکیه داشت.

از همین روی دولت روم به همراهی قسطنطین دریافت که برای نجات خود، ناچار است آیین مسیحیّت را به مانندهٔ دینی رسمی بپذیرد و بر کلیسای نوبنیاد و پیکر اسقف‌ها تکیه کند. نقش امپراطور با این کار نیرو گرفت و در بسیاری از کارهای دینی دخالت کرد. در نتیجه پذیرفتن مسیحیّت در آن روزگار برای یک دولت فرایندی نجات بخش بود با آگاهی از این که آن آیین به سرزمین‌های خاوری نیز راه یافت. در پس همهٔ این رویدادها، جنبه‌هایی منفی و مهم نیز در اینجا پیش‌آمد کرد همچون: براندازی فلسفهٔ یویانی، دانش‌گرایی یونانی، خردورزی یونانی و احساس وابستگی به نژادی برگزیده برای دست یافتن به تمدّن و فرهنگ و آن چه لازمهٔ آنهاست همانند ایجاد همبستگی و مسوؤلیتی مشترک و آراسته در برترین تا پایین‌ترین فرد برای پرورش افکار عالیه یعنی پرورش قوای بدنی و فکری برای ایجاد افکار روشن در شخص (Paideia). اسقف‌ها برای در آمدن در میدان این بازی تمدّن‌گرایانه از خود کوشش‌ها نشان دادند تا بتوانند زمینهٔ دین خود را گسترش بخشند و نگرش مهرورزانه و دلسوزانهٔ امپراطوری را به سوی خود باز کشند لیکن در درازمدّت در میدان فرهنگ و تمدّن برتر، کم آوردند و کوتاهی‌ها ورزیدند به گونه‌ای که گرایش به مسیحیّت در کشور روم به آنجا انجامید که در برابر آیین‌های دیرین و پیروان آن‌ها سخت‌گیری‌ها نشان دادند، آن پیروانی که همچنان در آیین‌ها کهن خود پای‌بند مانده بودند و برای اندیشه‌ای دینی و یگانه در سرتاسر روم، ضرورتی نمی‌دیدند و از این رهگذر تنها اندوه و افسوس بر دل آنان چیرگی یافته بود.

امّا اسلام محمّدی در برهه‌ای از روزگار فرارسید که مسیحیّت در خاور زمین و آیین مزدکی در ایران، هر دو با پشتیبانی دولت گسترش پیدا کرده بود. اسلام نیز پیروزی

فوری خود را مدیون بر کناره نهادن جزیرهالعرب از سوی ابر دولت‌های آن روزگار و عدم حضور گریزناپذیر دولتی سرکوبگر ولیکن در پیدایش گروهی مسلّح به عنوان هستهٔ اولیّهٔ یک دولت؛ بود. بنابراین سیاست با همهٔ وابسته‌هایش از گونهٔ دیپلوماسی، فرمانروایی، جنگ و صلح همه و همه همان چیزی‌هایی است که برای اسلام در سرتاسر حجاز پیروزی و پذیرش به دست آورد و همین ابزار این جهانی بود که بر جای خود ماند و پس از پیروزی دین نیز در روند فرونشاندن آتش از دین‌برگشتگی آن کسانی که می‌خواستند به آیین نیاکان خود بازگردند و همچنین به هنگام سرگرفتن کشورگشایی‌های مسلمانان به کار گرفته می‌شد و در پایان، ده سال پس از درگذشت محمّد، دولت امپراطوری به دست یاران عرب مسلمان وی افتاد. لیکن اسلام برخلاف مسیحیّت در زیر چتر دولتی استوار و کهن سال پنهان نشد تا آن دولت را بزرگ و شکوهمند نشان دهد بلکه اسلام آن آیینی است که دولت آفرید تا آن دولت نگهبان وی باشد و با هستی خود آن را در گذر چهارده سده گسترش بخشد.

این نگرش بر همهٔ آیین‌های بزرگ راست در می‌آید، امّا سرشت نهان و نهاد پاک پیامبر در همهٔ اجزاء خود به مانندهٔ هیچ سرشت و نهانی نیست، برای این که سرشت پیامبر تکیه بر یک واقعیّت تاریخی دراز و دیرنده زده که از ابراهیم و حتّی از آدم به او رسیده است. آن واقعیّت تاریخی، وحی است که پیوستگی دیرینه با تاریخ روح دارد و هیچ تاریخی همانند آن نیست. تاریخی است که چهارده سده میان ابراهیم و موسی و بیش از ده سده میان موسی و عیسی و شش سده میان عیسی و محمّد بر گسترهٔ یکتاپرستی و آیین توحیدی و بر پایهٔ تقلید پیامبران پسین از پیشین، روان گشته است و اکنون چنان می‌نماید که قرآن به ضرورت بعثتی نوین و پیامبری نوآیین اشاره می‌کند و هنگام آن فرارسیده که خورشید محمّد در این روزگار بر آسمان نبوّت سرزند. زیرا روح همواره در جستجوی گداری گسترده و تکیه گاهی در زمان گذشته است تا بتواند بر آن تکیه کند و از آن گدار به آسانی بگذرد و این وضع و حال همهٔ سنّت‌های بزرگ است.

آیین یکتاپرستی، فلسفه، حکمت، هنر یا ادبیّات نیست بلکه هستهٔ بنیادی آن روشن‌سازی خدا است آن هم نه با برهان‌آوری بلکه با وحی و تجلّی. زیرا پیامبری که فرستادهٔ خدا است تصدیق و تأیید تجربهٔ خود را در پیوند با خدا درخواست می‌کند و این تجربه است که به یاری آن تصدیق، فرمان قطعی و دستور بی‌چون و چرا صادر

می‌نماید. پس ایمان پیوستگی یا وابستگی به رؤیایی این جهانی نیست بلکه ایمان ضرورتی کامل است که با هر ضمیر و با هر هستی‌ای پیوند می‌یابد. در نتیجه ایمان، خودآگاهی‌ای بسیار نیرومند است که رسیدن به آن با برهان عقلی امکان‌پذیر نمی‌باشد بلکه به وحی و حضوری الهی و وجود خداوندی نیازمند است که آن خدا به مانندهٔ مرجعی در زندگی و آرزوها و رنج‌هایش و همچون حاکمی برای روز رستاخیز باشد و بدیهی است که این امر مستلزم تصدیق پیامبر بلکه کوشش برای مقدّس دانستن او است.

اگر قرآن، محمّد و بنیانگذاری دولت اسلامی به دست وی، تشویق ضمنی او به کشورگشایی و در نتیجه برپاسازی امپراطوری و درآمدن در سیاست و گرایش‌های آن امپراطوری در بازی سیاسی نبود، بی‌گمان این گرایش‌ها و فرقه‌ها پیدا نمی‌آمد. و جز این نیست که در آخرین دور نیز – چه بی‌واسطه و چه با واسطهٔ عقاید امامیّه – برتری برای قرآن و شخص محمّد خواهد ماند.

ما در این کتاب کوشیده‌ایم هم بر شناخت و هم بر دست‌یابی به روشی عقلی-تفهّمی تکیه کنیم که همانند آن را نزد مسلمانان پیشین – از اهل سیرت، تاریخ و حدیث – و همچنین نزد مسلمانان معاصر نمی‌یابیم و از آن برتر این که خاورشناسان نیز با همهٔ آگاهی گستردهٔ خود سخنی در این میدان نیاورده‌اند و پژوهش‌های آنان در مقایسه با پژوهش‌های ابرمردان اندیشه و تاریخ در غرب، کم‌مایه می‌نماید، از همین روی ما بر روش آنان در زمینه‌های دیگر تکیه کرده‌ایم نه در زمینهٔ اسلام زیرا آنان دربارهٔ اسلام خیلی کم کوشیده‌اند.

به هر حال از شناساندن تمدّن‌ها و آیین‌های دیگر به روش مقایسه و تطبیق امید دارم که مردم عرب و مسلمان سر از لاک خود بیرون آورند و از تنگی افق فکری خویش به درآیند. این امید بود که مرا به نگارش این کتاب به زبان عربی وادار کرد.

در پایان باید سپاس خود را به بنیاد ملک عبدالعزیز آل‌سعود در مغرب پیشکش کنم که مرا برای سخنرانی پیرامون این موضوع یاری داد و از من خواست تا آن را منتشر سازم لیکن آن سخنرانی به صورت کتابی بلکه به گونهٔ نخستین بخش از تألیفی بزرگ درآمد که یک دهه از روزگار آن را در خرد، دل و جان خود حمل کرده بودم.

# ۱
# قرآن همچون کتابی مقدّس

واژه «وحی» بارها در قرآن آمده است تا ماهیّت پیام قرآنی و پیوند خدا با پیامبرش – محمّد – و الهام‌هایی را که پیش از محمّد به پیامبران دیگر فرستاده شده، توصیف کند. از قرآن چنین برمی‌آید که وحی الهی بر پیامبران به گونهٔ پیامی‌درونی یعنی همچون تأثیری روانی جاری می‌گردد، آن هم نه در هوشیاری کامل.

دربارهٔ پیامبر اسلام نیز روشن است که آن چه تلاوت کرد و با آن مردم خود و جهانیان را مژده داد «نبود مگر وحی فرستاده شده»(النّجم، ۴). واژهٔ وحی در قرآن نسبتاً بسیار آمده است و ما ناگزیریم که آن را از واژه‌ها و مفهوم‌های بنیانی دیگری که قرآن به آن‌ها دست می‌آویزد و سرآمد آن‌ها واژهٔ «تنزیل» است، جدا سازیم. زیرا واژهٔ وحی در فضای این جهانی در نمی‌آید و حال آن که واژهٔ تنزیل به فضای این جهانی از فراز تا «فرود» اشاره دارد. امّا تنها هدف واژه‌های دیگر قرآن همچون «کتاب»، «حکمت» و «ذکر» این است که قرآن را در پیوندش با گذشتهٔ یکتاپرستی یا با مردمان کنونی و آینده، توصیف نمایند.

مفهوم «قرآن» خود از بیشترین اهمیّت برخوردار است، امّا تفسیر آن بسی دشوار می‌نماید. از این رو من در این جایگاه شما را به بیان تفاوت واژهٔ قرآن با واژهٔ «کتاب مقدّس» یا «نگارشهای مقدّس» Biolos، معطوف گردانیدم و مقصودم از «نگارش‌های مقدّس» آن کتاب‌ها و نوشته‌هایی است که میراث یهود و مسیحیّت را در بردارد و به

اندیشه‌های نگاشته شده در کتاب‌ها اشاره می‌کند. هنگامی‌که قرآن دربارهٔ خود اشاره دارد به این که شفاهی است و «تلاوت» شدنی، بدین معنی است که قرآن به رغم شفاهی بودنش کتاب است امّا نه به شکل مکتوب و یا حتّی نه به شکل وحیی پایان یافته، اگر چه قرآن خود را تقریباً از آغاز کتاب écriture یعنی دفتری نوشته شده می‌خواند. این امر از آنجا بر می‌آید که مفهوم کتاب در زبان عربی کهن هم به معنی نوشتن است و هم نوشته، همچنان که در حدیثی دربارهٔ معاویه آمده است:

«اللّٰهُمَّ عَلِّمْهُ الکتابَ و الحسابَ: خدایا او را نوشتن و دانش حساب یاد ده». پس خواه قرآن سخنی جاویدان و «آرکی تایپی Archétype : کهن الگوئی دست نخورده» باشد و خواه هر جزوی از اجزاء قرآن به مانند همهٔ آن به شمار آید، به تمامیش، کتاب است.

قرآن نتیجهٔ وحی و مضمون وحی است. قرآن همانند همهٔ معانی و واژگان این عالم است که در فضایی جهانی درآمده و با ادراک حسّی و ذهنی دریافت می‌شود و نسخه‌ای است از «آرکی تایپ: کهن الگوی» اصلی الهی، و البته این مسأله‌ای است کلامی امّا خود وحی نیست زیرا وحی فرآیندی است که با آن تبلیغ از سوی خدا به پیامبر تمامیّت می‌یابد و همچنین با وحی آن تجربهٔ یگانه‌ای که پیامبر با آن زندگی می‌کند، کمال می‌پذیرد. کوشش ما این نیست که کنه وحی را با عقل روشن سازیم زیرا آن کاری ناشدنی است. همچنین نمی‌خواهیم یک نظریهٔ فلسفی پیرامون وحی در اسلام بیاوریم چه این کار را نیز در جای دیگر انجام داده‌ایم.[1] می‌خواهیم کوشش خود را به مقایسه‌ای تاریخی بر پایهٔ نصوص و بر بنیان تطبیق و مقایسهٔ پدیده‌ها متوجّه سازیم.

تاریخ در این جا نمی‌خواهد اوضاع بیرونی و احوال ظاهری نزول وحی را معرّفی کند بدان سان که در کتاب‌های سیرت و تاریخ آمده است، بلکه می‌خواهد از قرآن هنگامی‌که تجربهٔ وحی را نزد پیامبر یادآوری و توصیف می‌کند، بررسی‌ای نهادینه به عمل آورد. قرآن خود منبعی تاریخی، قابل اعتماد و درست است زیرا به ماهیّت وحی و به اوضاع و احوالی که پیرامون آن را در آغاز و در روند فرارسیدنش فراگرفته بود، اشاره می‌کند و به آوردن جزئیات تهی این جهانی داخل نمی‌گردد. قرآن بسیار و بسیار روش استدلالی و قانع کننده‌ای را در پیش می‌گیرد، در نتیجه بیشتر از هر چیزی به نشان دادن راستی و درستی گفتار خود و به پیوند خدا با پیامبرش، اهتمام می‌ورزد. پیوندی که در وحی تبلور می‌یابد آن هم در هنگامی‌که به صورت تبلیغ از سوی خدا به پیامبر

می‌رسد و ساخت امر، نهی و آموزش به خود می‌گیرد. این پیوند، مقدّس است زیرا خدا پای بست آن است و هر چیزی که با ذات الهی در تماس باشد، در فرهنگ سامی«قدسی» به شمار می‌آید، و هیچگاه غیر از این نیست.[۲] در این صورت ضروری است میان واژهٔ مقدّس – که همان خداست – و همچنین میان آن چه از سوی خدا آمده با واژه‌های حرم، حرام، محرَم که در قاموس کهن با حلّ و حلال منافات دارد، فرق بگذاریم زیرا واژهٔ مقدّس مفهومی کهن و غالباً آسمانی است. من برای دست یافتن به فرقهای دیگر واژهٔ مقدّس و مفاهیم درست آن بر زبان لاتین تکیه کرده بودم که دیدم در زبان‌های اروپایی نوین اشتباه بزرگی راه یافته است. آنان کتاب‌های مقدّس را مثلاً با صفت «Sacrées»[۳] یعنی آن چه در معنای اصلی خود حرام است، توصیف می‌کنند و حال آن که از دیرباز تاکنون کتاب عهد قدیم و عهد جدید با صفت Saintes Ecritures : کتاب مقدّس، وصف شده است و این صفت درست است نه آن.

باری قرآن کتابی است مقدّس به معنی دقیق کلمه، خواه انسان – مسلمان و غیرمسلمان – به الوهیّت آن ایمان داشته باشد و خواه ایمان نداشته باشد، او به هر حال قرآن را میراثی دینی به شمار می‌آورد که در سلسلهٔ کتاب‌های مقدّس و متکی بر پیوندش با خدا – یعنی بر وحی – در می‌آید، اگر چه مفهوم کتاب مقدّس از مفهوم کتابی که وحی شده révélé گسترده‌تر است زیرا برخی از آیین‌ها همانند آیین بودا به طور کلّی از اندیشیدن دربارهٔ خدا دوری می‌جویند.

اگر قرآن را با دیگر کتاب‌های مقدّس مقایسه کنیم در می‌یابیم که قرآن تنها کتابی است که هم خود و هم آیین اسلام، آن را همچون سخنی می‌شمارند که یکسره در شکل و محتوا از خدا یعنی از ذات پاک و والای الهی برخاسته است، و ما این ویژگی را در آیین‌های دیگر نمی‌یابیم. قرآن به تورات و انجیل به گونهٔ دو کتاب فرو فرستاده از سوی خدا می‌نگرد، لیکن ما نمی‌دانیم این کتابها در شکل خود آیا همانند قرآن می‌باشند؟ نصّ قرآن روشن می‌سازد که هر یک از تورات و انجیل «کتاب» است و هر دو آنها با هم نیز «کتاب» و سخن خداست و همچنین مجموعهٔ کتاب‌های آسمانی که قرآن نیز به آن‌ها می‌پیوندد روی هم رفته «کتاب » است ، و همچنین قرآن خود به تنهایی و جداگانه «کتاب» است با این برتری که پس از آن دوکتاب آمده و مهیمن(حافظ) بر آنهاست.[٤]

قرآن، تورات را کتاب مقدّس یهود به شمار می‌آورد و در این باره با سنّت یهودی به

ویژه پس از اسارت آنان اشتراک دارد و همچنین در آن نگرش آسمانی و تلمودی یهود که به بخش تورات از کتاب عهد قدیم جایگاهی ویژه و والا می‌بخشد، با دین یهود مشترک است زیرا این بخش دربردارندهٔ شریعت یهود la loi است.

ناگفته نماند که این سنّت یهودی و بیشتر از آن آیین مسیحیّت خود نیز باور ندارند که کتاب مقدّس یکسره و واژه به واژه سخن خدا باشد زیرا درآن، ده فرمان، دستورات خدا به موسی و پیامبران پس از وی و وحی خدا به پیامبرانی که با نام خدا و از جانب خدا سخن گفته‌اند، دیده می‌شود، همچنان که در اناجیل نیز سخنانی از مسیح – در حالی که خدا گونه شده – و خطبه‌هایی از او می‌یابیم که مشهورترین آنها «خطبهٔ جبل» است. کتاب عبری مقدّس نیز پاره هایی از تورات را در بردارد همچون: سفرهای پنجگانه، چندین بخش ویژهٔ قاضیان، پادشاهان و پیامبران با معنی یهودی آن‌ها – که معنایی درست و دقیق است – و حکمت‌ها و سرودها. کتاب عبری مقدّس، کتابی است تدوین یافته، حجیم و بخش‌بندی شده که در طول هزار سال پس از نگارش و پیرایش بر جای مانده است. این کتاب در شکل خود بسیار کم همانند قرآن است، مانند آن جا که خدا با ضمیر فاعلی سخن می‌گوید و به پیامبر و مؤمنان روی می‌آورد، یا آن جایی که نامی از متکلّم به میان نمی‌آید لیکن روشن است که گوینده خود خدا می‌باشد.

اسلوب در قرآن همان اسلوب دست نخورده با جابه جایی‌هایی ناچیز است، چون روزگار نزول قرآن کوتاه بود (۲۰ سال). ما در کنار توحید – توحیدی که برای مردمانی که منکر خدایند، چه مشرک باشند و چه اهل کتاب، تأکیدی بر وجود خدا نمی‌باشد – ضرورت اعتراف را در آیین اسلامی‌به این نکته در می‌یابیم که قرآن یکسره وحی است و با رسالت محمّد پیوندی تنگاتنگ دارد آن هم در هنگامی‌که کارها در دو دین پیشین صورتی دیگر به خود می‌گیرد. زیرا در آن روزگار بزرگداشت تورات به خودی خود نزد یهود بیش از پیش مورد تأیید قرار گرفته بود و با گذشت روزگار رو به فزونی نهاده بود. ولی در سرتاسر کتاب مقدّس انبوهی از عناصر تاریخی، جنیالژی (دودمان شناسی)، قانونی، حکَمی، نبوی و آداب مذهبی، با گستردگی و دقّتی هر چه تمامتر، فراهم آمده بود[۵] و از سوی مسیحیان کتابی بنیادی به شمار می‌رفت، مسیحیانی که در قداست آن کتاب بر این باورند که نگارندگان آن با گذشت روزگاران برای رسیدن به راه راست و درست، از خدا الهام گرفته اند، لیکن همهٔ کتاب مقدّس مستقیماً سخن خدا نیست و

درست‌تر آن است که بگوییم اسلام خود این مفهوم را - که کتاب مقدّس از خدا الهام پذیرفته- استنباط کرده است.

دربارهٔ انجیل نیز باید گفت: در روایت‌های سه گانهٔ همانند یکدیگر و همچنین در روایت کامل چهارم آن چیزهایی می‌یابیم که با سرگذشت عیسی - از تولّد تا دعوتش به آیین مسیحیّت، تا رفتن بر صلیب و تا بازگشت و صعودش به آسمان - همانندی دارد و در لابه لای آن‌ها نیز گفته‌هایی از مسیح در می‌آید که ازمهمترین آنها داستان شام آخر Lacéne و یا پیام اوست بر سرکوه که فشردهٔ آراء دینی و اخلاقی وی می‌باشد.(٦) همهٔ اینها در آیین مسلمانان تا اندازه‌ای به منش و سیرت گرامی پیامبر و برخی سخنان بنیادی و خطبهٔ حجّةالوداع او همانندی دارد که همهٔ آنها به گونه‌ای فشرده، رسا و توانمند برای دعوت به آیین محمّدی در دست است. همچنین در انجیل معجزه‌هایی از مسیح یاد شده است، لیکن هیچ سخنی از جانب خود مسیح که گواه بر تجسید یا الوهیّت وی باشد در آن یافت نمی‌شود، و امّا مفهوم «ابن» مفهومی‌مبهم است.

اگر نگاه خود را به سرزمین متمدّن دیگری که تحت تأثیر سنّت ایرانی - هندی است، و به قلب آن سرزمین یعنی ایران، و با نگرشی باریک‌بینانه به خراسان برگردانیم، در آن جا بنیانگذاری بزرگ برای دینی توحیدی به نام زردشت در قرن هشتم ق.م خواهیم یافت. زردشت پیامبر توده‌های بزرگی از مردم بود. او در محیطی اجتماعی که کاملاً با محیط اجتماعی سامیان بیابان‌نشین مغایر بود، قد برافراشت. آن سامیان کهن سالی که در ژرفای روزگار باستانی خود فرو رفته بودند. ما به دعوت زردشت که اصلاحی ریشه‌ای در آیین باستانی ایرانی - هندی پیش از مهاجرت قوم هند و اروپایی پدید آورد چندان اهمیّت نمی‌دهیم که به کتاب مقدّس وی ارج می‌نهیم. همهٔ آنچه از کتاب زردشت برجای مانده شعرهایی است که آن‌ها را از خدایش اهورا مزدا الهام می‌گرفته و با آنها برای خدا تبلیغ می‌کرده است. این شعرها که با دین پیوندی ویژه دارد همه به گونه‌ای فطری، شیوا و استوار، با نام باستانی «گاته‌ها» همچنان در کتاب مدوّن ایرانی «اوستا» دیده می‌شود. آری زردشت این چنین با زبان وحی پس از پیوند با خدا سخن می‌راند و آن گاه که رسیدن وحی به او سستی می‌پذیرفت و پیوند او با خدا برای دریافت پیام‌های الهی بریده می‌شد، شیدا و دردمند به سر می‌برد و این سخنان همه در گاته‌ها یاد شده است.

بودا نیز در فضای فرهنگی دیگری با حکمتی بزرگ و نگرشی ژرف به جهان هستی

و با دیدی ویژه به سعادت جاودانی، پیدا آمد. آن چه برای بودا رخ داد، تجلّی حقیقت و آشکار شدن آن برای وی بود، لیکن این تجلّی از خاستگاهی الهی نبود زیرا بودا و پس از وی بودائیان هیچ خدایی را باور ندارند بلکه همهٔ کوشش بودا این بود که از مرزهای تناسخ بگذرد و به نیروانا: نابودی یا خاموشی شعلهٔ حیات، که همان سعادت جاویدان است، برسد. در این جا دشوار است که از تجلّی حقیقت برای بودا با مفهوم وحی یا الهام الهی در معنای سامی–ایرانی آن سخن گفته شود، بلکه باید گفت: تنها حقیقت برای بودا در همان مفهومی‌نمایان شد که فرهنگ صوفی اسلامی‌نیز از آن با واژهٔ کشف، تجلّی و فتح یاد می‌کند و به زبان‌های اروپائی نیز برای آن واژهٔ Révélation را به کار می‌برند و از آن به انکشاف: نمایان شدن، تعبیر می‌کنند. واژهٔ بالا در زبان‌های اروپایی از واژهٔ وحی کاربرد بیشتری دارد زیرا از واژه وحی معنای گسترده‌تری را می‌رساند.

از دیدگاه سنّت کهن اروپایی خدا از روزگاران دیرین برای بشر به طور قطع و یقین نمایان می‌شود تا آنان را با راه‌های گوناگون –نه تنها از راه کتاب و پیام– رستگار گرداند. امّا از دید دانش نوین، کشف در هر آیینی رخ می‌دهد و صاحبش به حقیقتی متافیزیکی که برای دیگران در پرده است روی می‌آورد و این پرده از پیش روی او برداشته می‌شود همچنان که برای بودا و برای همهٔ بنیان‌گذاران آیین‌های کوچک کهن و نوین برداشته شده است.

در آیین مسیحیّت خدا در وجود مسیح نمایان شده است و بنابر آیین کلیسا این همان تجسید است که کلیسا آن را به گونهٔ نظام و ترکیبی از پیوند روح الهی با جسم انسانی، بدعت نهاده است، در نتیجه نصّ انجیل این جا نقش خود را تنها در منعکس ساختن آیین تاریخی مسیح و آموزش‌های اخلاقی بازی می‌کند و هیچ اشاره‌ای به تجسید ندارد. در آیین بودایی نیز حقیقت برای بودا که با کوشش خود برای رسیدن به نیروانا برخاست، نمایان شده، و بر بودیساتوا است که از روش بودا پیروی کند تا از زندان تناسخ و رنج هستی رهایی یابد. لیکن بودیساتوا خود را در راه بشریت قربانی می‌کند و نجات بخش بشر می‌گردد.

اسلام چندین قرن پس از مسیحیّت آمد و برپاخاست تا جهت و گرایش را دگرگون سازد و بر بازگشت به ریشه‌ها و اساس تأکید کند زیرا بنابر آیین کلیسا خدا در مسیح تجسید می‌یابد، اما قرآن در اسلام بنیانی است که با آن پیوند تازه‌ای میان انسان و خدا برپا

می‌گردد. در آیین اسلام محمّد نیز مانند همهٔ مردم «میّت: میرا» است و از هیچ ویژگی خداگونه و الهی برخوردار نیست. با هیچ معجزه‌ای توان از کار انداختن مسیر سنّت خدا — یعنی باز داشتن روال طبیعت را در این جهان — ندارد. برای رهانیدن انسان از ننگ هر خطایی ابتدایی، به او اختیار داده نشده است، لیکن خدا او را فرستاده تا از راه وحی و قرآن مژده‌رسان و بیم‌دهنده باشد و با این ویژگی‌ها است که وحی و محتوای آن — قرآن — نقشی بزرگ و اساسی در این مرحله از یکتاپرستی بازی می‌کند. همچنان که آشکار ساختیم قرآن اهمیت و ارزش اصلی و والای دیگری نیز دارد و آن این است که قرآن تنها کتابی است که از آغاز پیدایش یکسره از سوی خدا به پیامبرش وحی شده است و با همین ویژگی است که قرآن کتابی است مقدّس که با هر کتاب مقدّسی فرق دارد.

اگر چه قرآن تجسیدی برای خدا نیست اما کلام یا کلمهٔ خدا است. قرآن اثری الهی است که در راه اصلاح انسانیّت نگاشته شده است. مسلمانان از آن‌گاه که دعوت به اسلام پذیرفته شد و جدل پیرامون قدم قرآن — همانند قدم خدا — یا خلق و حدوث قرآن — یعنی مُحدَث بودن آن — برخاست، به قرآن بسیار اهتمام ورزیدند، و برتر از آن این که معتزله شخصیّت الهی را بسیار بزرگ شمردند و هراس ورزیدند از چیزی که به تجسید و تشخیص مسیحی همانندی بیابد. اهل حدیث به انگیزهٔ استواری اسلامشان در این نکته کاوش نکردند امّا قرآن را همچون مصدری بزرگ شمردند تا به جایی که قرآن را برابر با خدا و حدیث را برابر با پیامبر دانستند. به هر حال، این بحران فکری دربارهٔ قرآن گنجایشی به بزرگی پیدایش خود قرآن پیدا کرد آن هم در روزگاری که قدرت اسلام گسترش یافته تا به جایی که جهانی شده بود.

وحی همان چیزی است که پس از تجلّی پیش می‌آید. تجلّی از یک سو ادراک و از سوی دیگر، کشف و رویدادی تازه، سپس خشنودی و قناعت است و وحی هم شکل لفظ به خود می‌گیرد و هم شکل معنا.(۷) زبان‌های اروپایی از دو پدیدهٔ پی‌درپی — همچون کشف و وحی — عیناً با یک واژه یاد می‌کنند و حال آن که ما چگونگی پی‌درپی آمدن این پدیده‌ها را در سورهٔ النّجم آشکارا می‌بینیم: آنجا که می‌فرماید: «ثُمَّ دَنا فَتَدَلّی ... فَأَوْحَی إلَی عَبدِهِ ما أوْحَی: پس نزدیک آمد پس نزدیک شد... پس وحی کرد به بنده‌اش آن چه وحی کرد». اگر ضروری باشد که از تمایز میان کشف و وحی یا به گفتهٔ شایسته‌تر میان وحی و متن آن (قرآن) سخن به میان آید، از پژوهش همزمان دربارهٔ این دو پدیده که

میان آن دو نزدیکی است چاره ای نداریم، لیکن باید اقرار کنیم به این که کشف در مسیر زندگی پیامبر به مانند رخدادی برای آغاز و پیشرفتی استثنائی، آشکار می‌شود در حالی که وحی با سامان و نظم ویژهٔ خود فرا می‌رسد و این مطلب همان چیزی است که ما به زودی در آن به پژوهش و بررسی می‌نشینیم و برای آن دلیل و برهان می‌آوریم. و بدیهی است که همهٔ اینها برای مسلمانان و برای مقدّسات در فهم دین‌ها و برای تاریخ عموم جهان، هر یک به نسبت خود، از اهمیّت و ارزشی بزرگ و والا برخورداراست.

# ۲
# رؤیا و وحی در خواب

تاریخ ادیان به مانندهٔ تاریخی است که در میدان دین‌باوری و در برابر احساسی که دور آن تنیده و همچنین در مقابل پیوندی که با زندگی انسان خورده، وزنی در خور یادآوری ندارد. نگارش تاریخ واقعی در پیدایش، شکل‌گیری و نفوذ دین در ژرفای جامعه و همچنین در نادیده گرفتن پاره‌ای از شرعیّت آن نقش مهمّی بازی می‌کند. از همین روی در این جا کوشش ما در زمینهٔ روش تاریخ تطبیقی به اندازهٔ کوششمان در جهت بررسی قرآن با روش ظاهری، منحصر نمی‌گردد. مقصود ما از روش ظاهری آن روشی است که قرآن خود را با آن برای قرائت و فهم، بی هیچ افزایش و کاهشی، عرضه می‌نماید.

قرآن بسیار از خود سخن می‌راند و هویّت خود را به خوبی بررسی می‌کند. قرآن از وحی سخن می‌گوید بدان‌سان که لحظهٔ تجلّی را برای ما نمایان می‌سازد. قرآن پرتوهایی نیرومند و بُرنده برمی‌انگیزد. قرآن برای تاریخ‌نگار تنها یک سند تاریخی و برای مؤمن تنها یک سخن مقدّس از سوی حق نیست بلکه قرآن آن چیزی است که واجب است به گونه‌ای اساسی و واقعی بدان گوش داده شود.

از این جاست که لحظهٔ برپا شدن پیوند میان موجود حقِّ مشخّص – خدا – و محمّد – انسانی همچون همهٔ انسان‌ها – ارزشی والا در ژرفای متافیزیکی و تاریخی خود، پیدا می‌کند. این لحظه همان تجلّی است.

درحقیقت این لحظه‌ها در مسیر انسان کمیاب است. موسی، عیسی، زردشت، بودا و

لائوتسه کسانی هستند که این تجلیّات در آنان آشکار شد. این تجلیّات بیشتر و برتر از آن است که آنها را رویدادهایی تاریخی به شمار آوریم. این تجلیّات در تاریخ موجود است لیکن به فراسوی تاریخ و فراسوی این جهان هستی اشاره می‌کند، خواه آن اشاره به سوی موجودی مشخّص یعنی خدا باشد و خواه موجودی نامعیّن و نامشخّص. به عقیدهٔ من نظریهٔ «کارل یاسپرس» سست و نارسا است که از این پدیده —تجلّی— با نام «عهد محوری» در تاریخ توصیف می‌کند. زیرا نظریهٔ وی این پدیده را در برهه‌ای معیّن از زمان نگه می‌دارد و این پدیده در زندان فلسفهٔ تاریخ باقی می‌ماند. این نام چیزی جز چشم اندازی معیّن و محدود نمی‌باشد و در سطح خود درست است، امّا می‌توان به چیزی دست یافت که از این نظریهٔ نارسا گسترده‌تر و ژرفتر باشد، زیرا نوآوران دینهای بزرگ یعنی آن بنیانگذاران و همچنین آن کسانی که کار آنان را به پایان رسانیده‌اند همه در روند تکامل بشر یا به طور کلّی در جهان هستی از مصادر زایش اندیشه و اخلاق بوده‌اند و از این‌جاست که تاریخی گرانسنگ و بسیار طولانی – که تنها یک عهد یا یک دوره نیست – از پس جاهای تاریک ناشناخته و جهانهای غیب، پیش آمده است، لیکن بنیانگذاران دین‌ها، خرد و حواس خود را به آن جاها و جهان‌ها بخشیدند بی آنکه از دست دهند، و به دیوانگی نزدیک شدند بی‌آن که در آن فرو افتند و این همان چیزی است که فهم آن با عقل جدید و ابزار آن دشوار است همچنان که باز گردانیدن نبّوت کبری پس از باز ایستادنش با آمدن محمّد، امکان‌پذیر نمی‌باشد. نبّوت کبری عطیّه‌ای است خداداد به استواری جهان نمایان هستی، لیکن شاید این عطیّه روزی میراثی تاریخی گردد ولی همین میراث بار دیگر عطیّه‌ای خداداد خواهد شد.

با این وجود ما نباید عقب‌نشینی کنیم و ازراه خود – پدیده‌شناسی – چشم‌پوشی نماییم وگرنه چیزی را که مصادر کهن همچون سیرهٔ ابن اسحاق، سیرهٔ ابن هشام، تاریخ طبری، طبقات ابن‌سعد، صحیح بخاری و صحیح مسلم آورده اند، ما نیز تکرار کرده‌ایم. این منابع در بیشتر روایت‌ها به یک نقطه نظر می‌رسند و بیشتر به خود قرآن تکیه می‌کنند و نگرش دانشمندان را – یک سده و نیم پس از بعثت – به آغاز وحی و کارهای فوق‌العاده‌ای که پیرامون آن را فراگرفته و راه را برای وحی هموار ساخته است، بر می‌گردانند. سنّت هر دینی به مانندهٔ ارثی روایت شده و سینه به سینه نقل شده است که در ساخت و داستان زندگی و اسطورهٔ بنیانگذارش داخل می‌شود و اگر چنین نبود نمی‌توانستیم چیزی از موسی،

زردشت، بودا و کنفوسیوس حکیم بشناسیم. پس آیین و سنّت در هسته‌ای از حقیقت تاریخ نگهداری می‌شود و گاهی هم نمی‌تواند از آن هسته بیرون آید همچنان که این کار برای مسیح پیش می‌آید و روایت دربارهٔ وی در جهانی از تناقض‌ها فرو می‌رود. امّا دعوت پیامبر اسلام - محمّد - در میان مردمانی گسترش یافت که تابش‌های روشنی بخش تاریخ باشتابی هر چه برتر بر سر آنان پرتوافکن شده بود. این مردمان: قریش، بنی‌هاشم، خلفای راشدین و امویان ... بودند. و پیامبر در جامعه‌ای زیسته بود که روزگار درازی او را تکذیب کرده بودند. قرآن آمد تا رسالت او را با آشکارسازی اوضاع و احوال بعثت و چگونگی رخ داد آن، تأیید کند و درستی تجلّی را با همهٔ ویژگی‌هایش تأکید نماید. و از این راه بود کهَ خاستگاه و مصدر سیره و منش پیامبر باقی می‌ماند، آن سیره‌ای که قرآن را آراسته ساخت و بر سخنان آن غلافی داستانی فرو پوشانید.

محمّد در برهه‌ای متأخر از تاریخ به پیامبری برانگیخته شد. برهه‌ای که در آن بُعد انسانیّت در کشورها، تمدنّها، دینها و سرزمین‌های جغرافیایی از آغاز نیمهٔ هزارهٔ نخست پیش از میلاد مسیح، سامان یافته بود. اگر چه جزیرةالعرب به سبب عوامل آب و هوایی از قافلهٔ تمدّن عقب افتاده بود امّا قریشیان از سطح عقلی‌ای دور از سادگی بیابان نشینان و بسیار برتر از سطح فکری مردمان منطقهٔ «الجلیل» در روزگار مسیح، برخوردار بودند. از این جاست که دعوت به دین یکتاپرستی در این چنین محیطی اجتماعی دشوار می‌نمود لیکن به سبب وجود آزادی و عصبیّت قومی و طرفداری‌های خویشاوندی و نبودن تشکیلات دولتی، امکان پذیر بود.

این جاست که در می‌یابیم چرا قرآن عناصر مهمّی‌از روند زندگی پیامبر را ثبت کرد و بار دیگر سنّت توحیدی سامی را در محیط اجتماعی‌ای بازگردانید که مردمانش توحید را نمی‌شناختند و باز در می‌یابیم که برای چه قرآن با نشانی از قانع‌سازی خردورزانه و مُهری از رضایت بخشی عقل‌گرایانه شناخته شد و از آوردن کارهای خارق‌العادهٔ دور از عقل پرهیز کرد زیرا کَارهای خارق‌العاده در نهاد خود ناممکن است و ایمان آوردن به آن‌ها نیز در چنین محیطی امکان پذیر نمی‌باشد. زیرا معجزه‌های پیامبران در گذشته رخ داده و اکنون یافت نمی‌شود. پس از پیامبران روایت شده که معجزه‌هایی روی داده است، و در گذر تاریخ داستان معجزه به گونهٔ یک رویداد، روان گشته است. پس معجزه چیزی نیست مگر داستانی از معجزه.

راستی و درستی تاریخی قرآن در همان دوری گـرفتن آن کتـاب اسـت از هـر عنـصر غیرعقلانی دربارهٔ شخص پیامبر. چگونه می‌توانـست نـسبت دادن کـار خـارق‌العـاده بـه پیامبر در محیطی اجتماعی امکان‌پذیر باشد کـه مردمـانش در بـالاترین پایـهٔ بـدگمانی و شک‌ورزی به سر می‌بردند؟ به همین دلیل است که می‌بینیم تأویل دربـارهٔ رویـدادهایی که باورکردنشان دشوار است بعدها انجام پذیرفت، همچون رویداد غـار حـرا و داسـتان اسرا که در خواب یا با رؤیا پیش آمد.[۸] و این بدان معنی است که رؤیای صادقه گزارش دهنده است از رویداد و حقیقتی بی‌پیرایه و بی هیچ‌گونه ساختگی و نمادپردازی، خواه آن رویداد برای روزگار کنونی باشد و خواه روزگار آینده. قرآن گواهی مـی‌دهـد رؤیاهـایی برای پیامبر پیش می‌آید و خدا نیز آن‌ها را تأیید می‌فرماید: «لَقَد صَدَقَ اللهُ رَسولَهُ الرُّؤْیا بِالحَقِّ: به راستی که خدا آن خواب را به رسولش به حق راست نمود» (الفتح، ۲۷) سـپس خدا آن رؤیاها را در روزگاران آینده به انجام می‌رساند و درستی آن‌ها را با محکّ پـیش آمد نشان ضمانت می‌کند. شک نیست که سیرهٔ پیامبر رؤیا را برای خود از قرآن گرفتـه است، آنجا که سیره در این‌باره برای ما داستان می‌سراید و می‌گوید: از نشانه‌های نزدیـک شدن بعثت «رؤیای صادقه است که به روشنی سپیدهٔ سحری پیش می‌آیـد». لـیکن در ایـن جا باید دید معنی دقیق رؤیا چیست؟

در فرهنگ‌های معمولی، رؤیا همان چیـزی اسـت کـه بـرای خفتـه در خـواب روان می‌گردد. لیکن قرآن آن گاه که از رؤیا یاد می‌کند به تعریف آن نمـی‌پـردازد و در جـای دیگر از «أَضغاث احلام: خواب‌های آشفته»(یوسف، ۴۴) یـاد مـی‌کنـد و آن را در معنـی عکس رؤیا به کار می‌برد و سپس در همان سوره نامی‌از رؤیا – همان رؤیای یوسف – در خواب و آن چه پادشاه مصر خواب دیـد، پـیش مـی‌آیـد. ایـن خـواب «تأویـل، تعبیـر و خواب‌گزاری» می‌طلبد، یوسف می‌آید تا دربارهٔ خواب فتوی دهد چنـان کـه قـرآن خـود می‌فرماید: « أَفْتِنا: ای یوسف! فتوی ده برای ما» (یوسف ۴۶). پس در این جایگاه اسـت کـه تأویل و فتوی به اندیشه و شناخت نیاز دارند و این چنین است که در قرآن میـان رؤیـایی که معنایی پنهان یافته و باید آشکار شود و میان خواب معمولی فرق پیدا می‌آید.

رؤیاها و خواب‌ها همواره از روزگار سومریان تا به امروز نقش بزرگی در تمدّن‌های بشری بازی کرده‌اند. دانشمندان بابلی در تأویل و تعبیر خواب زبردست بودند.[۹] خـواب رازی پنهـان و معمّـایی سربـسته بـه شـمار مـی‌آیـد کـه بـه تأویـل نیـاز دارد و تأویـل،

آشکارسازی معنای پنهان خواب و پیوند آن به جهان نامرئی و روزگار آینده است. آینده بالقوّه موجود است و در خواب آشکار می‌شود و پرده برداشتن از راز آن امکان پذیر می‌باشد. تأویل رؤیاها چیزی نیست مگر بخشی از بخش‌های طالع بینی، پیش‌گویی و گزارش از غیب در معنی گستردهٔ آن. البته عربها در میدان تأویل و تعبیر خواب از روزگار جاهلیّت میراث تاریخی بزرگی داشته‌اند.

خواب‌ها در جامعه‌های بشری پی در پی نقش خود را بازی کرده تا آن گاه که در تصوّف اسلامی‌شکلی خاص و «واقعی» به خود گرفته است. در جهان غرب نیز کار به همین گونه بوده است تا آن گاه که نظریهٔ «فروید» در کتابش با نام «تفسیر خواب» روی نمود و مفاد آن این بود که خواب نمادپردازی و تأویل و استنباط است.

آن چه می‌خواهم برآن تأکید کنم این است که رؤیا در قرآن برای پیامبر ما و پیامبران پیش از او همچون یوسف آمده است . فعل «رَأی» در همین سورهٔ یوسف به رؤیا در خواب، اشاره می‌کند. لیکن رؤیای پیامبر در قرآن و در سیرهٔ وی نمادی از معنایی پنهان به مانند یک معمّا یا یک راز نیست که تأویل پذیر باشد بلکه رؤیای پیامبر رویدادی حقیقی است درست بدان سان که در بیداری رخ می‌دهد خواه بر گستره‌ای از زمان حال باشد و خواه در آینده. حال این است که قرآن در بارهٔ داستان اسرا و یا دربارهٔ تجلّی در افق (سوره نجم) سخنی از خواب به میان نیاورده و دراین جا خواب تنها تأویلی است که از معاویه[۱۰]، سپس از ابن اسحاق آمده است. ابن اسحاق همچنان یاد می‌کند که ابوبکر داستان اسرا را بسی بزرگ شمرده است بنابراین دخالت دادن عنصر خواب در مورد پیامبر را می‌توان در دو اندیشه گنجانید: نخست این که آشکارسازی آن چه از حوزهٔ عقل جدا و برتر از خرد و حواس است، بر نفس دشوار می‌آید، از همین روی دیدن آن در عالم خواب رخ می‌دهد زیرا زمینهٔ بی هوشی و لاعقلی در خواب گسترش می‌یابد، البته رؤیاهای پیامبر، رؤیاهای صادقه است چون خدا در فراسوی آن‌ها می‌باشد. در نتیجه رؤیاهای پیامبر در شکل و در نمود خود، وحی است. دوم این که خدا در خواب، نفس‌ها را قبض می‌کند و نفس‌ها در جهانی ویژه و غیرجسمانی روان می‌شوند. در این نگرش نیز پیوند رؤیا با وحی انجام می‌پذیرد و این همان چیزی است که برای یوسف و پیش از او برای اسحاق روان شد. آن گاه که اسحاق سر برسنگ نهاده و خفته بود، خدا تجلی یافت (عهد قدیم/ سفر تکوین، ۲۳، ۲۶) چون سنگ در آن هنگام جایگاه خدا (بیت ایل) بود.

رؤیا در قرآن حقیقتی است برتر از حقیقت معمولی در بیداری، زیرا رؤیا به حقیقت‌های والا دسترسی می‌یابد. این رؤیا برای پیامبران – به ویژه – با تکیه بر مداخلهٔ خدا و برای نفس‌های عموم مردم با در آمدن در قلمرو خواب که با مرگ برابر است، روان می‌گردد. نگرش قرآن و پس از آن نگرش مسلمانان این است که جسم در خواب می‌میرد و در فضا و زمان جای می‌گیرد، نفس دیوار فضائی – زمانی را می‌شکافد و در جایگاهی دور از جسم روانه می‌شود. و این – چون به دقّت بنگریم – در واقع همان چیزی است که در خواب پیش می‌آید.(۱۱)

رؤیا – اگر چه با رؤیت: دیدن با چشم و حواس، اختلاف تام دارد – برای کسی که رؤیا می‌بیند و همچنین برای پیامبر و صوفیان و شماری از شخصیت‌های روحانی، در بیداری نیز روان می‌گردد. اگر چه قرآن از رؤیا به مانند وحی در خواب سخن می‌راند و فعل «رَ اَی» را در سورهٔ یوسف برای چیزی که در خواب روان می‌گردد، به کار می‌برد، امّا این فعل در جاهای دیگر اشکال آفرین می‌شود، مانند کاربردهای «رَأی بِالرُّؤیَةِ» با نگریستن دید، «رَأی بِالعَقلِ: با خرد دید یا دریافت» و «ظَنَّ واعْتَقَدَ بِالرَّأی: با اندیشه پنداشت و باور کرد»... الخ. ما این فعل را در آیهٔ ۱ از سورهٔ اسرا آشکارا به معنی رؤیا از راه خواب یا از راه قلب می‌یابیم، آن جا که می‌فرماید: «لِنُرِیَهُ مِن آیاتِنا: تا از نشانه‌های خود به او نشان دهیم». بدیهی است که داستان اسرا با رؤیای «حقیقی» در خواب و با دخالت خدا انجام پذیرفته و کاملاً روشن است که هرگز رویدادی جسمانی نبوده است. لیکن اشکال همچنان به قوّهٔ خود در سورهٔ نجم مطرح است. این سوره لحظهٔ تجلّی را با دقّت توصیف می‌فرماید، زیرا در آن جا دیدار میان انسان – محمّد – و آن موجود فرازمینی جسمیّت یافته، در خواب انجام نپذیرفته بلکه در بیداری بوده است. گواهی قرآن در این زمینه صادق و بی‌چون و چرا است. آن چه هنوز باقی مانده این است که با ریزبینی و ژرف‌نگری هر چه تمامتر دست به کار روشن‌سازی پدیدهٔ رؤیا شویم تا ماهیّت تجلّی را به خوبی دریابیم.

# ۳
# داستان غار برای چه ساخته شد؟

اگرچه درست است که قرآن همهٔ رویدادهای سیرهٔ پیـامبر را در خـود نیـاورده امّـا بـه بزرگترینشان – حتّی آن ویژگی‌هایی که در زندگی خصوصی پیامبر بوده – اشاره می‌کند، همچون: قریشی بودن، یتیمی، تهیدستی و پس از آن توانگری، آشکار شدن ملک (فرشـته) یا خود خدا برای وی، دروغگو شمرده شدن، رنـج کـشیدن، جنـگ بـدر، جنـگ احـد، داستان منافقان، فتح مکّه و رویدادهای مهمّ دیگری که بـر پهنـهٔ نبـوّت و تـاریخ رخ داده است. لیکن بی‌گمان قرآن به داستان غار حرا و آن چه در آن بنا بر گفتـهٔ سـیره‌هـا پـیش آمده اشاره‌ای نمی‌کند در نتیجه این داستان، پرسش‌برانگیز و شگفت‌آور به نظر می‌آید.

واقع این است که سیره و تاریخ‌ها بر آن رویداد تأکید می‌کننـد کـه سـرآغازی بـرای پیش‌برد بنیان‌ها به شمار آید. اگر تاریخ‌نگار بخواهد بـه اسـناد تکیـه نکنـد و تنهـا مـتن روایت برای وی بسنده باشد، پس داستان غار و پـس از آن دیـدن ملـک (فرشـته) بنـا بـر مصادر متواتری که نزد خود داریم، امکان‌پذیر می‌باشد.[۱۲] امّـا مـن ایـن داسـتان را بـاور ندارم زیرا لحظهٔ دیدار و تجلّی و وحی بدان‌سان که در سورهٔ نجم و تکویر آمده، آشـکار است و به گونه‌ای گسترده دیده می‌شود.

ابن اسحاق رؤیای حرا را می‌آورد و آن را به دیدار دوم ملک (فرشـته) بـا پیـامبر در افق، مستند می‌سازد.[۱۳] تا با قرآن ناسازگار ننماید، در حالی که قرآن تنها از دو دیدار یـاد می‌کند بی‌آن که میان آن‌ها با داستان غار حرا پیوندی باشـد. بـی‌گمـان در ایـن جـا بـرای

ساختن این داستان انگیزه‌هایی است که ما بـر آن‌هـا درنگـی نمـی‌ورزیـم و در حقیقـت، پژوهش دربارهٔ آن‌ها با صرف زمانی طولانی، بـه کـار مـا مربـوط نمـی‌شـود. لـیکن ایـن انگیزه‌ها با اندیشیدن در هویت قرآن کـه حتّـی در شـکل مـادی و ظـاهری خـود کتـابی جاویدان و الهی است و نیز با «امی‌بودن» پیامبر به معنای جهل وی از خواندن و نوشـتن و همچنین با اموری دیگر پیوند می‌یابد.

ابن اسحاق تنها کسی است که آشکارا تأکید می‌کند دیدار پیامبر با ملـک (فرشـته) در غار حرا از راه رؤیا «در خواب» بوده است در حالی که دیگران همچون طبری و ابن‌سـعد در این باره خاموشی می‌گزینند و این دیدار و در پی آن نخستین وحی را به دقّت توصـیف نمی‌کنند. لیکن آن رؤیا که ابن اسحاق گفته رؤیـایی صـادقه اسـت و از حقیقـت گـزارش می‌دهد. این رؤیا بدیهی است و به تأویل نیازی ندارد چون آیینه‌ای تمام‌نمـا از واقـع اسـت. رؤیا و هرخوابی به گونهٔ صورت ظاهر و در شکلی آشکار پیش می‌آید نه به گونهٔ اندیشه و تخیّل در حالی که این گفتار است که در جهان پندارها و تخیّلات داخل می‌گردد.(۱۴)

آری بدین‌سان محمّد در غار حرا شخصی را می‌بینـد و میـان آن دو گفتگـویی سـخت پیش می‌آید آن گاه قرآن به شکل نامه‌ای آشکار می‌شود و در پایان پیامبر بخـش نخـست از سورهٔ علق را تلاوت می‌کند. اگر وحی در رؤیا تجلّی می‌یابد به انگیزهٔ دشـواری پیونـد میان انسان و آن موجود فرازمینی است که شکل مشخصّ و انسانی به خود می‌گیرد.(۱۵)

اکنون باید پرسید این شخصیّت کیست؟ ابن اسحاق و ابن هشام او را به ما می‌شناسـانند. او جبرئیل است که بعداً در دیدار دوم در کرانهٔ آسمان پدیدار می‌شود تا رؤیـای پیـامبر را راست گرداند و خود را به محمّد از راه رؤیت و دیدن با چشم بشناساند. شخصی به شـکل انسان بر گسترهٔ افق. ما از دیدن آن درگیری نفسانی و جسمانی سردرگم می‌شویم که در غار حرا میان محمّد و ملک (فرشته) روی داد و پیامبر از پاسخ به فرمان «اِقـرَأ» بخوان» سر باز زد و لحظه‌ای پس از آن ملک (فرشته) با تندی بر او سخت گرفت. گویند: پیـامبر در رد و نپذیرفتن فرمان ملک (فرشته) پاسخ داد: «ما أنا بِقارِئٍ: من قرائت‌کننده نیستم». سخن پیامبر را نفسیر کرده گفته‌اند: مقصود این است که وی قرائت نمی‌داند یعنی نصّ نوشته‌ای را کـه رو به روی اوست نمی‌تواند قرائت نماید، که در این هنگام سخن پیامبر رد و نپـذیرفتن فرمـان ملک (فرشته) نیست بلکه آگـاهی دادن از «امـی‌بـودن» او اسـت، آن واقعیّتـی کـه ملـک (فرشته) از آن ناآگاه بود و پیامبر او را آگاهی داد تا آن جا کـه ملـک (فرشـته) خـود بـر

پیامبر قرائت کرد و آن آیه‌ها در قلب پیامبر نقش بست.

مفهوم قرائت پیچیده و متناقض است. قرائت در این جا به معنی حلّ رمزهای یک متن و در جایی دیگر به معنی تلاوت به آوایی بلند با تکیه بر حافظه است و گاهی نیز این واژه در آن واحد بسته به موقعیّتهای خود هر دو مفهوم را در بر می‌گیرد. اگر قرائت در داستان غارِ حرا مفهوم نخست را اراده کند تا دلیلی بر «امی‌بودن» پیامبر باشد پس چرا ملک (فرشته) بر او سخت می‌گرد و او را سرنش می‌کند؟ و اگر در معنای مفهوم دوم باشد، ردّ و عدم پذیرشی است از سوی پیامبر تا برای موجود فرازمینی و ناشناخته فروتنی ننماید، آن فرازمینی‌ای که می‌خواهد با کاری به صیغهٔ امری و وجهی آمرانه، نقشی منفی بر پیامبر مقرّر گرداند. و شاید هم هر دو مفهوم را با هم در برداشته باشد.

درگیری با «ملک (فرشته)» ما را به یاد کشتی گرفتن یعقوب با «ایل» که همان خدا است، می‌اندازد. آن گاه که دیانت اسرائیلیان بر پایهٔ انتروپومرفیسم (انسان ریختی) بود[۱۶]، خدا در کشتی گرفتن با یعقوب، جسمی انسانی به خود گرفت و یعقوب آن رادر نیافت تا آن گاه که خدا زخم برداشت. تورات می‌گوید: یعقوب به کشتی گرفتن خود با خدا افتخار می‌کند و اسرائیل نامیده می‌شود. این واژه به زبان عربی یعنی ایل (خدا) بر زمین افکنده شد یا کشتی گرفت. هنگامی که دیانت اسرائیلی‌ها و پس از آن یهودیان پیراسته و اصلاح شد جبرئیل در جایگاه تجلّی، میانجیگری کردن و جنگ، جای خدا را گرفت. از همین روی آن گاه که اسرائیلی‌ها می‌گویند: «ملک (فرشتهٔ)یهوه آمد» مقصودشان خود یهوه می‌باشد.[۱۷] داستان کشتی گرفتن یعقوب نیز به کشتی گرفتنش با ملک (فرشته) توصیف می‌شود، بنابراین یکی شدن خدا با ملک (فرشته) و جای خدا را به ملک دادن هردو از عناصر پیچیده در آیین نخستین اسرائیلیان است که تا روزگار پیامبران(همچون هوشع۴،۵/، ۱۲) کشیده می‌شود.[۱۸] در تفسیر سورهٔ نجم ما و مفسّران پیشین از ماهیّت آن شخص فرازمینی که تجلّی می‌یابد، گرفتار ابهام می‌شویم. می‌پرسیم آیا او ملک (فرشته) است یا خود خدا؟ حقیقت این است که آن ابهام خودمعنایی دارد که به آسانی حل می‌شود.

ما پیش از این از نبودن هیچ گونه اشاره‌ای به داستان غار حرا در قرآن سخن گفتیم زیرا آن اشاره‌ای که در سوره‌های تکویر و نجم می‌یابیم بـه آن شخصیت فرازمینی کـه پیامبر می‌بیند، با ویژگی «ذِی قُوّةٍ: دارای نیرو» و «شَدِیدُ القُوَی: سخت نیرو» اشاره می‌کند. آن چه بسیار مهم می‌نماید این است که سورهٔ «نجم» هنگام توصیف لحظهٔ تجلّی

می‌گوید: «عَلَّمَهُ شَدیدُ القُوَی: سخت نیرو به او آموخت». بی‌گمان همین مفهوم آموزش است که به لحظهٔ آموزش قبلی‌ای اشاره می‌کند که به داستانی همچون داستان غار حرا، تأویل پذیرفته است. زیرا آن لحظه نیز – بدان سان که توصیف کرده‌اند – در واقع همچون لحظه‌ای آموزشی و تلقینی – دراماتیکی (نمایشی) آشکار می‌شود به ویژه که با نشان دادن نیرو نیز همراه بوده است.

سپس سیرهٔ پیامبر می‌گوید: جبرئیل از آن پس برای پیامبر در بیداری با شکلی بزرگ و تنومند در افق آشکار می‌شود تا او را از ماهیّت رویداد تجلّی آگاهی دهد. در این جا داستان غار حرا با قرآن که می‌فرماید: «عَلَّمَهُ شَدیدُ القُوَی». ذُومِرَّةٍ فَاستَوَی وَ هُوَ بِالأُفُقِ الأعلَی: سخت نیرو به او آموخت. دارای توانایی پس راست ایستاد و او بر افق برتر بود» برخورد پیدا نمی‌کند. زیرا این رویداد – تجلّی – به دو رویداد پی در پی تأویل‌پذیر است: آموزش یا تلقین، سپس راست ایستادن بر افق. امّا این داستان غار حرا فراموش می‌کند که قرآن با صفتی بنیانی، تجلّی در افق و خود وحی را به هم پیوند می‌دهد، و بی‌گمان وحی تنها در همین لحظه – تجلّی در افق – پیش می‌آید نه در غیر آن. آن چه قاطعانه بر این گفتار دلالت دارد همان گفتهٔ مشابهی است که قرآن در سورهٔ تکویر می‌آورد. این سوره پیش از سورهٔ نجم نازل شد و خاورشناسان در شماره‌گذاری تاریخی نزول سوره‌ها با روش خاورشناسانهٔ خود شمارهٔ ۱۸ را به این سوره اختصاص داده‌اند در حالی که به سورهٔ نجم که مفصّل‌تر و دارای اسلوبی دیگر است شمارهٔ ۳۰ داده شده است و هر دو به همین رویداد – تجلّی در افق – بر می‌گردد و هر یک از آن دو بر دیگری پرتوافشان و روشنی بخش می‌گردد.

سورهٔ تکویر در این باره می‌فرماید:

إِنَّهُ لَقَولُ رَسُولٍ کَرِیمٍ (هر آینه آن سخن فرستاده‌ای بزرگوار است).
ذِی قُوَّةٍ عِندَ ذِی العَرشِ مَکِینٍ (دارای نیرو نزد خداوند عرش، با پایگاه بلند است).
مُطاعٍ ثَمَّ أَمِینٍ (فرمانبرداری شده پس امین است).
وَ ما صاحِبُکُم بِمَجنُونٍ (و دوست شما – محمّد – دیوانه نیست).
وَلَقَد رَآهُ بالأُفُقِ المُبِینِ (و به راستی او را در افق روشن دید).
و ما هُوَ عَلَی الغَیبِ بِضَنِینٍ (و او بر چیزهای پوشیده بخیل نیست).
و ما هُوَ بِقَولِ شَیطانٍ رَجِیمٍ (و آن سخن شیطان رانده شده نیست).

این بخش به چند انگیزه دارای اهمیّتی بزرگ است. وحی را با صفت «قَول: سخن» یعنی با آشکار شدن به زبان، توصیف می‌کند. این وحی از سوی «فرستاده‌ای بزرگوار» آمد یعنی به وساطت برگزیده‌ای از سوی خدا آمد تا سخن خدا را با امانتی هر چه تمامتر به محمّد برساند. آن فرستاده دارای نیرو است و نزد «خداوند عرش» که همان خدا یا ملک است، پایگاهی بزرگ دارد. او فرمانبرداری شده است، یعنی به اندرز او گوش فرا داده می‌شود، و معنای واژهٔ «مُطاع» در زبان عربی کهن همین است. محمّد او را در افقِ آشکار، با چشم سر، روشن و نمایان دیده است. لیکن مقصود از افق مبین در آیهٔ بالا درَخشیدن گاه خورشید در هنگام سربرآوردن آن است در حالی که سورهٔ نجم عبارت «الأُفُقُ الأعلَی: افق برتر» را ذکر می‌کند و آن به جایگاهی راست و عمودی اشاره دارد که آن شخص فرازمینی در آن پیدا می‌آید.

بسیار ممکن است که این بخش از سوره تکویر پس از سورهٔ نجم نازل شده باشد زیرا فرآیند تجلّی و هویّت شخصِ تجلّی یابنده را بیشتر از سورهٔ نجم آشکار می‌سازد چون سورهٔ نجم آن نشانه‌هاَی پوشیدهٔ اوّلیّه را به گونه‌ای پیچیده و پنهان می‌آورد.(۱۹) آن گاه که سورهٔ تکویر ویژگی‌های وحی آورنده را می‌آورد، آن را با باریک‌بینی‌ای هر چه تمامتر توصیف می‌کند و هویّت آن را ادا می‌نماید. این سوره به نخستین دیدار که در زمان ماضی رخ داده و در لحظه‌ای از روزگار گذشته پیش آمده، بر می‌گردد چنان که می‌فرماید:«وَلَقَدْ رَآهُ بِالأُفُقِ المُبینِ: و به راستی او را در افق روشن دیده است» یعنی او را به هنگام نخستین تجلّی دیده، آن تجلّی‌ای که بعداً سورهٔ نجم آن را به گستردگی، روشن می‌سازد. مهم است که یادآوری کنیم سورهٔ دوم (نجم) می‌خواهد با برهان ثابت کند قرآن وحی است و از «هَوَی» یعنی خواهش نفس پیامبر نیامده و ساخته و پرداختهٔ خود او نیست در حالی که سورهٔ تکویر می‌خواهد اتّهام‌هایی همچون دیوانه بودن پیامبر و یا سخن «شیطان رجیم: ابلیس رانده شده» دانستن قرآن را رد کند. مشکل در این جا برای تاریخ‌نگار، نگارش سیر دگرگونی تدریجی اتّهام‌های مردم قریش است از دیوانگی پیامبر تا وابستنِ قرآن به ابلیس، جادو، شعر و دروغ. این مشکلی ریز و باریک است که حلّ آن در سیر تَحوّل زمانی خود دشوار می‌باشد، لیکن می‌توان معانی این اتّهام‌ها را در پیوند با ذهنیّت عرب آن روزگار، از هم تفکیک کرد.

تنها منبع استوار برای تجلّی و وحی همان دو سورهٔ تکویر و نجم در قرآن می‌باشد.

در نتیجه داستان غار حرا و پی آمدهای آن ساختگی محض است لیکن این داستان به گونه‌ای نمایشی به کارهایی جدّی و مهم اشاره می‌کند و اندیشه‌ها و تصوّرهایی را که بعداً در نهاد آیین اسلامی آشکار شد، منعکس می‌گرداند و ما در این جا ناگزیریم رمزهای این داستان را بگشاییم و اشارهٔ پنهان آن را در یابیم و بدانیم می‌خواهد ما را به چه چیزی رهنمود کند:

۱. رهنمود نخست آن این است که پیامبر پیش از بعثت از پرستش بت‌ها خودداری می‌کرد و همانند دیگر پیروان دین حنیف دربارهٔ کناره جویی از بت‌پرستی سخن می‌گفت و البته این امری است که بسیار مورد شکّ است. زیرا اگر در پیامبر گرایشی به کارهای دینی و یکتاپرستی بود بی گمان از روزگاری دور بوده است. در حقیقت ما چیزی از روزگار پیش از پیامبری، یعنی از روزگار بلوغ و نوجوانی تا سی سالگی پیامبر – آن چنان که به گواهی قرآن درست تر می‌نماید – نمی‌شناسیم.[۲۰] جز این که به یقین نزدیکتر است که اندیشه‌ورزی، پختگی، شیدایی و شیفتگی همه و همه از پیش در نهاد پیامبر بوده و ناگهانی برای او فرا نرسیده است.

۲. رهنمود دوم آن درگیری ملک (فرشته) با محمّد است که سیره، آن ملک را جبرئیل می‌نامد، در حالی که نام جبرئیل تنها از روزگار آمدن پیامبر به مدینه پیش می‌آید. این درگیری تا اندازهٔ بسیاری به کشتی گرفتن یعقوب با «إیل» یا «ملک إیل» همانندی دارد و آن به معنای این اندیشه است که دیدار با موجودی فرازمینی در شکلی انسانی رخ می‌دهد و در نخستین لحظه، هویّت او با ناآگاهی همراه است. موجودی انسانی ناآگاهانه با موجودی الهی رو در رو می‌ایستد تا آن گاه که موجود الهی هویّت خود را می‌نمایاند و به برگزیدن انسان می‌پردازد و مهربانی و عشق ورزی خود را به او آشکار می‌کند. و در همهٔ اینها مفهومی و معنایی بزرگ نهفته است. داستان یعقوب – اسرائیل – ابتدایی و تا اندازهٔ زیادی ابتدایی است.[۲۱] داستان کشتی گرفتنی جسمانی است بی‌هیچ گروبندی و بی آن که نیروی انسان یا ایستادگی او در برابر خدا و نافرمانی وی از او، در بوتهٔ آزمایش و بررسی نهاده شود. در خصوص داستان غار حرا برای محمّد نیز ناآگاهی از هویّت موجود فرازمینی یافت می‌شود و چه بسا او بیم آن می‌داشته که موجود فرازمینی از نیروهای گزندرسان و فرستاده شده از سوی جنیّان و اهریمنان در این جهان باشد. روایت بعدها بر بیم داشتن محمّد از این که دیوانگی به او دست دهد، بسیار پافشاری

می‌ورزد لیکن در اصل، احتیاط پیامبر بلکه ایستادگی او در برابر شخص فرازمینی و دستوراتش، نمایانگر ایستادگی ذات انسان در برابر نفوذ عامل بیرونی و سرسختی نهادی وی برای زیر بار سخن زور نرفتن است. بنابراین، عبارت ما أنا بِقارِئٍ: من قرائت کننده نیستم» که به گونه‌ای مبهم نمایان می‌شود، در باور من به معنی «قرائت نمی‌دانم» نیست بلکه به معنی «نمی‌خواهم بخوانم» است، زیرا من در این که بخوانم یا نخوانم آزادم. و پیامبر بنا بر روایت، از این دستور جبرئیل فرمانبرداری نکرد مگر با زور و فشار، و بالاخره جبرئیل خود نصّ آیات را خواند و آیه‌ها بر قلب پیامبر حک شد.[۲۲]

۳. رهنمود سوم داستان غار این است که می‌گوید: در برابر پیامبر، درشتی و سختگیری به کار رفته است و این برخلاف چیزی است که در سوره‌های تکویر و نجم از قرآن دیده می‌شود، زیرا در آن جا کارها در جوّی دور از درشتی و تندی و در فضایی سخت از پذیرش و مهرورزی و همگرایی روان گردیده است. اگرچه قرآن آن شخص فرازمینی را به «خداوند نیرو« توصیف کرده امّا هیچ دلیلی در دست نیست که او نیروی خود را در برابر محمّد به کار گرفته باشد بلکه وی «رَسولُ کَریمٌ: فرستاده‌ای بزرگوار» است. و در روایت نخستین از سورهٔ نجم، با آرامش و آهستگی به پیامبر نزدیک شده است و «اَوْحَی إلَی عَبدِهِ ما أَوْحَی: به او وحی کرده آن چه وحی کرده» آن چنان که گویی با او نجوی کرده است. امّا در روایت دوم از همان سوره، با محمّد به گونه‌ای خاص رفتار شده تا به جایی که «آیاتُ رَبِّهِ الکُبرَی: نشانه‌های بزرگ پروردگارش» در برابر او آشکار گردیده است.

۴. همهٔ اینها داستان غار حرا و آن قصّه‌هایی را که در پی آن داستان پیدا شده است، یکسره نفی می‌کند همچون: شک ورزیدن محمّد دربارهٔ رسالت خود و هراس وی از دیوانه شدن. غم و اندوه او از آن چه برای وی پیش آمد تا به جایی که در اندیشهٔ خودکشی افتاد. همچنین داستان خدیجه و بررسی کردن وی برای شناخت هویّت آن فرازمینی که آیا او ملک (فرشته) است یا شیطان. و آن داستانی است که از انسان‌شناسی (آنتروپولژی) عربی دربارهٔ خیر و شرّ و وابستگی آن به زن و جنس زن سخن می‌گوید، به جز این که این داستان با برخی از باورهای مسیحیّت در آمیخته که آن باورها را نزد ورقة بن نوفل – آن ورقه که پذیرفتن حکم او پیرامون بعثت پیامبر ناممکن است- با نیرومندی و قوّت، می‌یابیم و اگر هم آن باورها یافت شده باشد، باورهای ناب نصرانی است، و منابع بسیاری بر این سخن گواهی می‌دهد (المحبّر، ۱۷۱).[۲۳]

روی هم رفته این خبرها تحلیلی روانی و قابل پذیرش را با روشی شبه عقلانی، از رنج‌های پیامبر در آغاز کار و از هراس و سرباز زدنش در برابر آن چه به او رسیده، برای ما منعکس می‌سازد، و این خبرها بدون عمد یا به عمد – یعنی با در نظر گرفتن این رویدادها– می‌خواهد آشکار سازد پیامبر مردی کاملاً عادی است و او این سرنوشت را برای خود برنگزیده بلکه خدا او را به مشیّت خویش برگزیده است. بنابراین همه چیز در این جا از سوی خدا فرا می‌رسد. او – محمّد– انسانی است در میان جامعهٔ خود. زن خواسته و فرزندانی دارد و همانند قریشیان به تجارت مشغول است. او را «امّی» به شمار می‌آورند چون خواندن و نوشتن را در معنای اسلامی‌آن نمی‌داند. هر نشانه‌ای که پیش از بعثت می‌بیند مانند (سخن گفتن سنگ و ...) و همچنین هر رؤیای صادقه‌ای برای او شگفت‌انگیز و غریب است زیرا آن از سوی خدا فرا می‌رسد. حتّی خلوت‌گزینی در غار حرا به صرف خواستهٔ او نیست بلکه خدا «خلوت‌گزینی را برای او محبوب گردانیده است» تا او را رفته رفته لیکن در آخرین لحظه و اندکی پیش از بعثت، برای پیامبری آماده سازد.

همهٔ اینها یک پندار اسلامی‌برای آغاز بعثت است – که بعدها پیدا شده – و نگرش الهی در آن نقشی سهمگین و محمّد نقشی منفی بازی می‌کند. پس هیچ چیز فردی و شخصی محمّد را برای پیامبری شایسته نساخته، بلکه خدا او را برگزیده و انتخاب کرده است. او برگزیده و انتخاب شده تا تنها برای وحی جایگاهی باشد نه بیش از آن و همین اندازه که قرآن کلامی بلیغ است – و مردی امّی آن را تلاوت کرده – دلیل بر اصالت الهی آن کتاب می‌باشد به طوری که خود پیامبر به هنگام دریافت وحی و آشکار ساختنش برای مردم آن چنان در پس خدا و «فرستادهٔ بزرگوارش» – مَلَک – پنهان می‌شود که به چشم نمی‌آید. بنابراین داستان غار و آن چه پیرامون آن را فراگرفته است می‌خواهد اشاره کند به این که کار پیامبری از بیرون بر محمد واجب گردیده و گویی که به اجبار بر او تحمیل شده است و پیامبر هرگز توقّع آن را نداشته تا به جایی که بر خود گمان دیوانگی برده است.

نقش محمّد به طور کلّی در پرتو وحی رنگ باخته است و این همان چیزی است که در تأیید و راستای این باور اسلامی‌در می‌آید که قرآن از لفظ و معنا یکسره سخن خداست و نیز این همان چیزی است که به اسلام راستی و توانایی بخشیده است.

آن چه در این نگرش – و در نتیجه در داستان حرا– داخل می‌شود، مشکل «اُمّیت:

امی‌بودن» پیامبر است. مقصود از این واژه در سنّت متأخّر اسلامی: ناآگاهی از خواندن و نوشتن است. این ویژگی – همچنان که آشکار است – از نشانه‌های منفی پیامبری است و جنگ‌افزاری است بر ضدّ مسیحیان و یهودیان و دیگر ملتّها نه بر ضدّ مشرکان قریش، زیرا مفهوم قرآنی «اُمّیّت: امّی‌بودن» در روزگار نزول قرآن به معنی جهل و ناآگاهی نیست بلکه بعدها از آن واژه بدین معنا تأویل شده است.

داستان غار بر پایهٔ این روایت است: نخستین چیزی که نزول کرد پارهٔ نخست از سورهٔ علق بود که با فعل امر «اِقْرأ: بخوان» آغاز می‌شود. روایت، این واژه را به معنی قرائت متن تفسیر می‌کند. آنَ متنی که جبرئیل در کتابی از دیبا آورد و پاسخ پیامبر به او «ما أنا بِقارِئٍ: من قرائت کننده نیستم» بود. این سخن به معنای سرباز زدن از فرمان جبرئیل نیست بلکه آگاهی دادن از ندانستن قرائت در معنای شناخته شدهٔ آن است. در حقیقت مقصود از آیهٔ «اِقرَأ بِاسْمِ رَبِّکَ الّذِی خَلَقَ: بخوان به نام پروردگارت که آفرید» مژده‌ای شفاهی است به این که برای قرآن و خواندن و تبلیغ آن به دیگران چه پیش خواهد آمد. پس قرائت در این جا به معنی خواندن متنی نگاشته شده و تلاوت کردن آن در تنهایی نیست بلکه به زبان آوردن وحی از قلب و خواندن آن است با آواز و به نام خدا یعنی به نیابت از خدا. البته پس از این نیز متن قرآن، قلم و نگارش را در ساخت واژهٔ «تعلیم» می‌آورد، و آن مفهومی‌است که به زودی در سورهٔ نجم که می‌فرماید: «عَلّمَهُ الشَّدِیدُ القُوَی: سخت نیرو به او آموخت» می‌آید. شاید داستان غار بر پایهٔ تأویل این دو آیه استوار شده تا بتواند آن چه را که می‌خواسته است، بگوید، لیکن در این هنگام گرفتار تناقض می‌شود زیرا می‌پندارد که محمّد قرائت نمی‌داند، همچنان که از این داستان نیز چرایی رفتار ملک در سخت‌گیری بر پیامبر و رنجی که تا حدّ مرگ بر او وارد آورده هرگز دریافت نمی‌شود. چه بسا این رفتار از توصیف کردن ملک به «ذُوقُوَّة: خداوند نیرو» و «شَدیدُ القُوَی: سخت نیرو» دریافت گردیده و گمان رفته باشد که محمّد این نیروی خارق‌العاده را تجربه کرده است. حقیقت امر این است که همهٔ این سخنان از دید منطقی و تاریخی با هم ناسازگار است و قرآن خود در دو سورهٔ تکویر و نجم عکس آن را گواهی می‌دهد.

**۵.** در این جا از پیش کشیدن مشکل «اُمّیّت: امّی‌بودن» پیامبر با توصیفی جدّی، چاره‌ای نیست. محمّد در قرآن این چنین توصیف می‌شود: «النَّبیُّ الأمّیُّ: پیامبر امّی» (اعراف، ۱۵۷) و و «نَبِیُّ الأُمِّیِّیْنَ: پیامبر امیّان»[۲۴] و «بَعَثَ فی الأُمِّیِّیْنَ رَسُولاً: خدا در میان

امیّان پیامبری فرستاد» (جمعه، ۲). مسلمانان پنداشته‌اند مقصود از واژهٔ امّی، جهل به خواندن و نوشتن است امّا هیچگاه نگفته اند پیامبر جاهل بود، نه تنها به بهانهٔ این که حرمت پیامبر را نگهدارند بلکه برای این که واژهٔ جهل در فرهنگ‌های کهن به معنی درشتی، خشم، درنده خویی و دوری از خرد می‌باشد. مسلمانان صفت امّی» را نیز به معنی جهل در خواندن و نوشتن منحصر ساختند و از همین روی در پی آن، دانش و برتری خرد را در پیامبر انکار نکردند. لیکن اگر پیامبر با این معنی «امّی» باشد پس چگونه همهٔ عرب‌ها نیز با واژهٔ «امیّون» توصیف می‌شوند؟ این درست است که در روزگار جاهلی بیشتر عربها از خواندن و نوشتن بی‌بهره بودند امّا در میان آنان کسانی یافت می‌شدند که خواندن و نوشتن می‌دانستند، همچون: برخی از مردمان حیره و قبیله‌های پیرامون آنان مانند إیاد، برخی از مردمان شهرها مانند مکّه و قریش که تاجر بودند، برخی از مردمان یثرب که یکی از شرطهای مرد کامل نزد آنان نوشتن بود، برخی از مردمان یمامه و یمن و دیگران. بی‌چون و چرا برگزیدگان می‌خواندند و می‌نوشتند و نوشتن در میان مردم متوسّط و طبقهٔ اشراف و در میان اقلیّتهای یهودی و مسیحی رایج بود.

این مسأله در حقیقت نیاز به بحثی طولانی ندارد. «النّبیّ الأمّیّ» یعنی پیامبری که از غیر بنی‌اسرائیل برگزیده شده است و این در آیین یکتاپرستی سامی رویدادی استثنایی بلکه چالشی بزرگ در برابر آن آیین است. واژه «امّی» و «امّیّین» در زبان عبری مقابلی دارد و آن واژه «اُمُم عُلَام» است یعنی همهٔ امّتهای جهان به غیر از بنی‌اسرائیل زیرا یهودیان میان خود و همهٔ مردم فرق می‌نهادند، و مفهوم یادشده در آن واحد هم مفهومی‌دینی است و هم مفهومی قوم‌پرستانه، هنگامی‌که کتاب مقدّس به زبان لاتینی برگردان یافت واژه gentiles (غیریهودی) به جای واژهٔ «أُمَم» به کار برده شد و واژه gentils (غیریهودی) فرانسوی نیز از همین جا پیدا آمد. این واژه در سنگ نوشته‌های «بولس» بسیار به کار فته است. آن بولسی که یهود و همهٔ «أُمَم: امّتها» را به گونه‌ای یکسان به آمدن منجی مژده داد بلکه با «أُمَم» یعنی ملّت‌ها و امتّهای دیگر، به غیر از امّت یهود در این امر گرو بست. و این چنین بود که پیش از هر برآوردی مسیحیّت دین این ملّت‌ها و مردم روم گردید امّا خود یهودیان – به جز کمی‌از آنان – آیین مسیح را نپذیرفتند، اگر چه در آغاز، بسیاری از آنان به این دین روی آوردند.

از همین روی، مسیح – اگر چه خدا گونه شد – امّا در صفت انسانی خود، یک

یهودی است. حواریان و پیروانش نیز یهودی می‌باشند. مسیح از میراث یهودی خود به طور کامل نبرید بلکه بعدها آن را به اتمام رسانید به ویژه در زمینهٔ شریعت – که همان کتاب تورات است – و به ویژه در آیین‌ها و آداب مذهبی، «بولس» خود به رغم این که از نژاد رومی است، یک یهودی بود. مفهوم مسیح نیز یک مفهوم یهودی است لیکن با آمدن دین نوین معنای دیگری به آن داده شد.

اگر چه یهود، مسیح و مسیحیّت را از خود راند، امّا مسیحیّت بیشترین بخش از سنّت اسرائیلی را باور دارد و مدّعیان بریدن از میراث یهود – همچون فرقهٔ «مارسیون» و دیگر پیروان مکتب گنوستیسیسم – را از خود دور می‌راند.(۲۵)

آری این چنین محمّد با وجود این دو دین کهن در میدان هستی، سرزده، بر آیین یکتاپرستی نمایان می‌شود. یکتاپرستی‌ای که ملّت اسرائیل از روزگار باستان آن را آئین خود ساخته بودند و چه بسا که مسیحیان نیز در آن روزگاران می‌پنداشتند دینشان بر روی همهٔ «امّتها» باز شده در نتیجه عرب‌ها و دیگران برای درآمدن به ان دین آمادگی دارند با این برتری که مسیحیان برخلاف یهود کاملاً اعتقاد ندارند که ملّتی برگزیده باشند بلکه بر این باورند که دینشان با جسمیّت پذیرفتن ذات پروردگار به حدّ کمال راه یافته تا بشریّت را نجات بخشد و نخستین گناه انسان را لغو گرداند.

بنابراین، عبارت «النّبیّ الأمّیُ» و «نَبِیّ الأمِیّین: پیامبرا امّیان» در نهاد خود، به یهود آن روزگار رویکرد بیشتری دارد تا به مسیحیان. این عبارت بدان معنی است که آن پیامبر امّی هم برای عرب و هم برای امّتهای دیگر برگزیده شده است و آن پیامبر برگزیده از میان امّتی غیر از یهود برخاسته است. این رویداد پیچ بسیار خطرناکی در گذرگاه آیین یکتاپرستی سامی پدیدار می‌سازد زیرا پیوند با خدایِ بر حق را از میان نژاد آن ملّت «برگزیده» و از درون میراث دینی آنان بیرون می‌آورَد در حالی که خود به این میراثَ برای آن ملّت اعتراف می‌کند. پس محمّد پیامبری است عربی که این میراث یکتاپرستی را تمامیّت و کمال می‌بخشد و پاکسازی می‌کند. این جدا شدن فرمان پیامبری از میان یهود همان چیزی است که در سرتا سر قرون وسطی یهودیان و پس از آنان مسیحیان را به ستوه و خشم می‌آورد. قرآن خود اشاره می‌کند که یهود رشک می‌ورزیدند و نمی‌توانستند بپذیرند خدا با «فضل» خود ملّتی دیگر را بزرگواری بخشد تا آن حقیقتی را پی گیری کنند که همواره در دستان اینان بوده است. آن حقیقتی که اسلام آن را به

ابراهیمی‌برمی‌گرداند که «نه یهودی است و نه نصرانی» (آل عمران، ۶۷).

این همان معنی درست «اُمّیّت: امّی‌بودن»: است. امّا چرا مسلمانان معنی جهل و ناآگاهی از خواندن را به آن وابسته‌اند؟ شاید آن به دگرگونی و تکامل واژه در زبان عبری و مفهوم‌هایی که بر آن بار شده، برگردد، و آن این است که از دید یهود همهٔ امّتها – به جز آنان – به خدا و حقیقت، جاهل و از آن ناآگاهند.[۲۶] یا شاید بتوان گفت: زبان عربی قرآن این واژه را آورده است بی آن که میان آن و جهل به خواندن و نوشتن هیچ وابستگی و پیوندی وجود داشته باشد. مقصود اسلامی‌از این واژه، آشکار است، و آن پاک و بری گردانیدن قرآن است از دست همهٔ انسان‌ها. بنابراین محمّد، شاعر، حکیم، فیلسوف و آگاه به کتاب‌های پیشینیان نیست. او نمی‌تواند آن کتابها را بخواند بدان گونه که شخصی همانند ورقه پسر نوفل آنها را می‌خواند (المحبّر، ص۷۹)، پس قرآن فروفرستاده‌ای از سوی خداست و بس.

در واقع بعید نمی‌دانیم که محمّد خواندن ندانسته باشد، زیرا او برخلاف فرزندان طبقهٔ اشراف قریش همچون ابوسفیان و عمرو پسر عاص به یتیم بودن شناخته شده بود. از این گذشته، میراث حکمی، شعری و علمی‌جاهلی مدوّن و نگاشته نبود بلکه حافظه در فرهنگ آن روزگار نقشی بنیادی بازی می‌کرد. قرآن نیز در ذات خود مکتوب نبوده بلکه یک اثر شفاهی است که خود این ویژگی را برای خویش خواسته است و بر یهود که کتاب را «با دستان خود» می‌نگارند، خرده گرفته است زیرا واجب شده است که تورات – شریعت – نیز یک اثر شفاهی باشد. قرآن دراین راستا می‌فرماید: «وَلا تُحَرِّکْ بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ إنّا عَلَینا جَمْعَهُ و قُرآنَهُ: زبانت را به آن حرکت مده تا شتاب کنی در آن، به درستی که فراهم آوردن و خواندنش برماست»[۲۷]. همچنان که در جای دیگر می‌فرماید:«سَنُقْرِئُکَ فَلَا تَنْسَی: به زودی بر تو می‌خوانیم و تو فراموش نمی‌کنی». (الاعلی، ۶).

بنابراین قرآن از قلب وحی و وجدان بیرون آمد، امّا آشکارا نمی‌گوید که محمّد خواندن و نوشتن نمی‌دانست بلکه از زبان مشرکان قریش می‌گوید: آنان محمّد را به آموختن علم از مردی عجمی‌متّهم می‌کردند و قرآن سخن آنان را تنها با یک نقطه‌نظر لغوی بر این پایه که قرآن به زبان عربی است، مردود می‌شمارد. همچنین قرآن به این گفتهٔ قریشیان که محمّد علم را از گروهی مردم می‌آموزد و «أساطِیرُ الأوَّلِینَ اکْتَتَبَها: افسانه‌های پیشینیان را رونویسی می‌کند»[۲۸] اشاره می‌فرماید، امّا هیچگاه گفتهٔ آنان را با

این سخن رد نمی‌کند که محمّد نوشتن نمی‌داند. برای من روشن است که شخصی همچون محمّد، در آن روزگار و در محیط متوسّطی که زندگی می‌کرد، خواندن و نوشتن می‌دانسته و از نبوغ، برجستگی، حافظه و تیزهوشی سرشاری برخوردار بوده است. اگر مسلمانان در روزگار خلافت اسلامی(قرن دوم و سوم هـ.) می‌خواستند این ویژگی‌ها را از پیامبر در راه پشتیبانی کردن از الهی بودن قرآن، برگیرند، امری قابل فهم و چه بسا ستودنی است، لیکن همین مسلمانان خیلی زود احادیث منسوب به پیامبر را پیش کشیدند و او را خاستگاه قانون‌گذاری، حکمت و اخلاق به شمار آوردند.

هر چه روزگار پیش می‌رفت، نقش حدیث در شریعت‌گذاری و در نتیجه مرجعیّت محمّد گسترده تر می‌شد، از همین روی فرق میان ابوحنیفه و حتّی مالک و شافعی و پس از آنها احمد بن حنبل، بسیار و خیلی بزرگ است[۲۹] زیرا آنان می‌پنداشتند پیامبر از روی وحی سخن می‌گوید و این اندیشه چندان جدّی شد که برخی از مسلمانان آن روزگار را به جایی رسانید که سنّت را به نصّ قرآن برتری می‌نهادند.

بزرگداشت شخصیّت بنیانگذاران آیین‌ها در زبان گفتار تکامل تدریجی دین‌ها و در به کمال رسانیدن آن‌ها و در شکل تدوین یافته و بخش‌بندی شده‌ای که بر آنها افکنده‌اند، گنجایش می‌یابد. بنابراین ذات پروردگار در اسلام که پس از مسیحیّت آمده — و امری بس مهم است — با نیرویی بزرگ در جامهٔ سخنان الهی قرآن در می‌آید و اگر این چنین نبود، اسلام به بهانهٔ تازه و نوبودن و دوری جستنش از معجزه‌ها و از هر چیزی که به خیال و رمزپردازی گرایش دارد و همچنین به انگیزهٔ پافشاریش در عقل و اندیشه‌گرایی، از هم گسسته می‌شد. اصل تأکید برای رسیدن به حقیقت و همچنین اصل تجلّی و وحی و حتّی خداسازی (در مسیحیّت) همه از نشانه‌های دین‌های یکتاپرستی سامی‌است.

بنیانگذاران آیین‌ها را در سرزمین‌های دیگر دیده‌ایم که کتاب‌های شخصی آنان همچون «گاته‌ها» و سوترات «بودا» و تألیف‌های «مانی» خاستگاه ایمان و قداست شمرده شده است. اکنون برای پاسخ به آن خیال‌اندیشی که می‌پندارد اگر محمّد — چه در میان قریش روزگار خویش و چه در نزد ملّت‌های بی‌شماری که پس از آن به اسلام گرویدند — وانمود می‌کرد که قرآن برخاسته از اندیشهٔ ناب وی است سرنوشت اسلام چگونه می‌بود؟ باید گفت: این پندار، بیهوده و پوچ است، چون پیامبر خود کاملاً و با تمام نیرو باور داشت که قرآن از سوی خدا به او وحی شده است و از داشتن چنین باوری بسیار خرسند بود.

دربارهٔ آگاهی پیامبر از خواندن نیز مسلمانان در حق پیشوای خود ستم نکردند و او را در آگاهی و شناخت و دانش، بسیار برکشیدند و بزرگ شمردند تا به جایی که او را در حدیث از نهادهای دین گردانیدند و بیشتر از آن او را با گذشت روزگار همواره در متن دین گواه گرفتند [و گفتند: أشهَدُ أنَّ محمّداً رسولُ الله].

من از برخی خاورشناسان نامسلمان – نه از همهٔ آنان – در شگفتم که با دیدی ظاهربینانه و تهی از هرگونه ایمان، به اسلام و قرآن می‌نگرند و قرآن را اثری از محمّد به شمار می‌آورند. از آنان در شگفتم که از میان این نگرش چرا به ناممکن بودن آن همه گستردگی دانش برای پیامبر و توان بی‌همتای او در شناخت میراث تاریخی دین و زبان‌های عبری، سریانی و یونانی که نشان آنها را در قرآن به اندازه‌ای رسا و به شکلی عربی شده می‌یابیم، پی نبردند. البته این پی بردن برای آنان ناممکن بود زیرا در این صورت بر آنان واجب می‌آمد آن چه را که محمّد دربارهٔ کتاب مقدّس و اناجیل ساختگی و تلمود و آثار روحانیان یهود و مسیحی می‌دانست، آنان نیز بدانند تا به توانایی والای او درآوردن دین‌سازی و شریعت‌آفرینی زبان بگشایند. بدیهی است همهٔ اینها در چارچوب نگرشی ساختگی و تهی از ایمان نسبت به نبّوت پیامبر و الهی بودن قرآن، در می‌آید.

امّا برای ما مسلمانان معاصر، میان حقیقت وحی و صفت آن پیامبری که به او وحی شده – یعنی محمّد – با صفت دیگر او به مانند شخصیّتی بی‌همانند از جرگهٔ بزرگترین بنیانگذاران ادیان، هیچ گونه ناسازگاری نیست، بلکه از دید من، محمّد بزرگترین و راست قامت‌ترین آنان به شمار می‌آید.

# ٤
# تجلّی و آغاز وحی

آشکارشدن شخصیت فرازمینی برای پیامبر و آغاز وحی در همان وقت، به گونه‌ای آشکار در دو سورهٔ تکویر و نجم از قرآن یاد شده است. سورهٔ تکویر دیرینه‌تر از سورهٔ نجم است و این امر در سبک و اسلوب سورهٔ تکویر آشکار می‌شود چه سورهٔ تکویر در توصیف خود دقیق است. بنابراین وحی سخنی است از «رَسُول کریم: فرستاده‌ای گرامی» که خدا او را فرستاده است در نتیجه آن وحی سخن مستقیمِ خداً نیست. این فرستاده «ذُوقُوَّةٍ: دارای نیرو» است و دست آخر پیامبر او را «بِالأُفُقِ المُبِینِ: در افق آشکار می‌بیند، و بهتر آن است که این دیدن در همان آغاز، تمام شده باشد، و سخن این فرستادهٔ خبررسان راستگوی همان وحی قرآنی‌ای است که با رؤیت (دیدن) آغاز می‌شود و پس از آن ادامه می‌یابد، لیکن سورهٔ تکویر آن را آشکارا بیان نمی‌کند.

در اینجا مهم این است که آن شخص متافیزیکی خود خدا نیست بلکه فرستاده‌ای از سوی خداست که محمّد او را دیده است و قرآن سخن اوست لیکن او از سوی خدا سخن می‌گوید. و این سوره کارها را به تجربه‌ای پیشین بر می‌گرداند و تا اندازه‌ای آنها را روشن می‌سازد، در نتیجه پیوند دادن آن سوره به سورهٔ نجم واجب می‌گردد، سورهٔ نجمی که خود با دقّتی هر چه بیشتر به همان تجربهٔ نخستین برمی‌گردد و آن را به گونه‌ای نهادین و سازمان یافته و بدان سان که بر قلب محمّد نقش بسته، به گستردگی شرح می‌دهد. لیکن این سوره از دیدن دومی‌نیز سخن می‌گوید. اکنون این پارهٔ بنیادی را دریابید:

وَالنَّجمِ إذا هَوَی(۱): سوگند به ستاره آن گاه که فرود آید.
ما ضَلَّ صاحِبُکُمْ وَ ما غَوَی(۲): دوست شما گمراه نشد و به راه کج نرفت.
وَما یَنْطِقُ عَنِ الهَوَی(۳): از خواهش نفس سخن نمی‌گوید.
إنْ هُوَ إلّا وَحْیٌ یُوْحَی(۴): نیست آن مگر پیغامی که به او داده می‌شود.
عَلَّمَهُ شَدیدُ القُوَی(۵): سخت نیرو به او اموخت.
ذُومِرَّةٍ فَاسْتَوَی(۶): دارای توانایی که راست ایستاد.
وَ هُوَ بِالأُفُقِ الاَعْلَی(۷): و او بر افق برتر بود.
ثُمَّ دَنا فَتَدَلّی(۸): سپس نزدیک شد و فرود آمد.
فَکانَ قابَ قَوسَیْنِ اَوادنَی(۹): پس به اندازهٔ دو کمان یا نزدیکتر گشت.
فَاَوْحَی إلَی عَبدِهِ مَا اَوْحَی(۱۰): پس به بندهٔ خود وحی فرستاد آن‌چه فرستاد.
ما کَذَبَ الفُؤادُ ما رَآی(۱۱): دل آن چه دید تکذیب نکرد.
اَفَتُمارُوْنَهُ عَلَی ما یَرَی(۱۲): آیا با او در آن چه دیده پیکار می‌کنید.
وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً اُخْرَی(۱۳): در حالی که به راستی او را بار دیگر دید.
عِنْدَ سِدْرَةِ المُنْتَهَی(۱۴): نزدیک سدرة المنتهی.
عِنْدَها جَنَّةُ المَاْوَی(۱۵): نزدیک آن درخت است بهشت آرامگاه.
إذ یَغْشَی السِّدْرَةَ مایَغْشَی(۱۶): هنگامی که پوشیده سدره را آن چه پوشید.
ما زَاغَ البَصَرُ و ما طَغَی(۱۷): چشم کج ندید و از حدّ تجاوز ننمود.
لَقَدْ رَآی مِن آیاتِ رَبِّهِ الکُبْرَی(۱۸): به راستی که ازشگفتی‌های پروردگارش نشانه‌های بزرگ دید.

این پاره از قرآن، بنیادی است، زیرا به روشنی تمام لحظهٔ تجلّی ناگهانی را بر محمّد، بیان می‌کند، لحظهٔ تجلّی‌ای که بی درنگ از آن پس لحظهٔ وحی فرا می‌رسد و پس از آن نیز رؤیت (دیدار) پیش می‌آید. من در این جا واژهٔ «رؤیت» را به کار بردم نه «رؤیا» را زیرا برای من روشن است که قرآن از این واژه، رؤیا در خواب و یا در حالتی ویژه از خلسه یا بهت‌زدگی و مانند آن را قصد نمی‌کند بلکه دیدنی است با چشم سر که عقل آن را باور می‌کند و خیال آن را نمی‌فریبد. در این آیه‌های قرانی دو دیدار در رویدادی فضائی - زمانی، آمده که هر دو آشکارا، با روشنی هر چه تمامتر و در هوشیاری کامل رخ داده است.

اگر چه ضمیرهای مستتر در این آیه‌ها بسیار است تا به جایی که برگردانیدن آنها به فاعلی آشکار برای مفسّران و مترجمان دشوار می‌نماید امّا دریافت درست متن آیه‌ها زمینه‌ای برای شک بر جای نمی‌گذارد و هر چیزی به روشنی نمایان می‌گردد.

«صاحِبُکُم» همان محمّد است که فاعل فعل ضلَّ می‌باشد. «إنْ هُوَ إلّا وَحْیٌ» یعنی قرآن. «عَلَّمَهُ»: ضمیر «هُ» به وحی یا به محمّد برمی‌گردد. «و هُوَ بِالأُفُقِ الاَعْلَی» یعنی آن سخت نیرو، نه محمّد – بر خلاف ترجمهٔ نادرست «ماسون» L. Masson [۳۰]. «فَأَوْحَی إلَی عَبْدِهِ ما أَوْحَی»: این آیه برای مفسّران این مشکل را پیش می‌آورد که آیا مقصود از ضمیر مستتر فاعلی در آن، خداست یا جبرئیل؟ از دیدگاه نحوی، این وجود همان کسی است که وحی می‌کند و محمّد بندهٔ اوست. برخی از مفسّران دربارهٔ این آیه با تکیه بر سخن عایشه ضمیر مستتر را به خدا برگردانیده‌اند، یعنی: (خدا) به بندهٔ خود وحی فرستاد آن چه فرستاد. البتّه این بدان معنی نیست که خدا همان کسی است که تجلّی کرد. برخی دیگر از مفسّران با تکیه بر سخن ابن عبّاس گویند: این موجود دارای نیرو خود خداست امّا «نه در همهٔ نور خود» زیرا چشم‌ها همچنان که بعداً در قرآن آمده است او را نمی‌بینند.[۳۱]

حقیقت این است که در این آیه‌ها پیچیدگی است و میان شخصیّت خداوند و شخصیّت این «سخت نیرو» تردید می‌باشد. قرآن می‌خواهد نخستین تجربه را به همان گونه که برای پیامبر با چیزی از پیچیدگی رخ داد، توصیف کند، زیرا آن تجربه در واقع ناگهانی و مقدّماتی بود. آن چه باقی می‌ماند این است که وحی اگر چه خاستگاهش خدای بلند جایگاه است امّا پیام‌آور آن برگزیده‌ای از سوی خداست همچنان که برای تأیید این سخن در سورهٔ تکویر و پس از ان در روزگار به سر بردن پیامبر در مدینه آمده است:«قُلْ مَنْ کانَ عَدُوّاً لِجِبریلَ فَإنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَی قَلْبِکَ بِإذنِ اللهِ: بگو: آن کس که دشمن جبرئیل باشد به درستی که او قرآن را بر دل تو به دستوری خدا فرو آورد».[۳۲]

امکان پذیر است که قرآن در این روزگار محمّد را «عبد: بندهٔ» این شخص فرازمینی که همچنان در هویّت خود پوشیده و پیچیده مانده؛ به شمار آورد،[۳۳] زیرا او شخصیّتی میان خدا و«مَلَک: فرشته» است یا بدان‌سان که خواهیم دید باید آمیزی از آن دو باشد تا بدین روش عبارت قرآن از دید نحوی درست درآید. این شخصی که «دَنا فَتَدَلّی: نزدیک شد پس فرود آمد» همان کسی است که وحی می‌آورد خواه از نزد خود و خواه از سوی خدا پس این نخستین تجربه با پیچیدگی بسیاری درآمیخته شده است و این پیچیدگی همان چیزی

است که قرآن می‌خواهد آن را بیان کند تا بدین منظور دریافت‌ها و روان محمّد را توصیف کند و بگوید چگونه محمّد این رویداد بزرگ و استثنایی را پذیرا شده است. آن چه جلب نظر می‌کند این است که قرآن در این سوره واژهٔ «وحی» و فعل «اَوْحَی: وحی فرستاد» را به کار می‌برد برخلاف سورهٔ تکویر که واژهٔ «قَول: سخن: را می‌آورد لیکن آن را سخن «الرَّسول الکَریم: فرستاۀ گرامی» می‌نامد به گونه‌ای که گویی آن سخن از سوی خود اوست نه از سَوی خدا. لیکن قرآن آن فرستاده را با واژه امین توصیف می‌نماید که با این معنی بار دیگر به رسانیدن پیام از سوی دیگری اشاره می‌کند. امّا دریافت مفهوم وحی با این روش دشوار می‌نماید و این پرسش را پیش می‌آورد که آیا وحی سخنی است بیرون آمده از دهان که شنیده می‌شود و در کنار محمّد، چیزی است که آن سخن را تصدیق می‌کند، یا وحی فرآیندی ویژه و معجزه‌آساست که سخن یا تنها معنای آن را در درون محمد داخل می‌گرداند و آن را در نهاد وی حک می‌کند؟ مفهوم وحی و تلقین در زبان عربی و همچنین در قرآن برای پیامبران و غیر از آنان به الهام درونی، اشاره دارد، زیرا وحی به سان پیام نامه‌ای درون روان و یا به مانندهٔ فرمانی در بی‌هوشی دریافت کننده‌اش، آشکار می‌گردد و از فراسوی آن این اندیشه پیش می‌آید که خدا جان‌ها، اندیشه‌ها و اراده را در دست دارد لیکن خود در آنها با آوایی که در زمان و مکان بگنجد، سخن نمی‌گوید. قرآن خدا را با ویژگی‌ای بی‌همانند منزّه ساخته به گونه‌ای که نمی‌خواهد او را برای پیامبر وحی کننده‌ای بی‌واسطه نشان دهد، از همین روی قرآن تنزیلی است که «نَزَّلَهُ جِبرِیلٌ عَلَی قَلبِکَ: جبرئیل آن را بر دلت فرود آورده است». خدا در قرآن بسیار بلند پایگاه است، تصوّر کردنش ناممکن است لیکن برخلاف براهمای هیچ کاره یا خدای گنوستیسیسم، خدایی است کارآمد و در کارهای جهان و انسان کوشا. او بسیار دور و بسیار نزدیک است.

از این نگرش قرآنی به آن شخصیّت الهی دیرین در آیین‌های پیشین، چنین برمی‌آید که ممکن نیست خدا خود بر پیامبر تجلّی کند یا مثلاً در معراج، پیامبر نمی‌تواند بی هیچ واسطه‌ای به خدا بپیوندد. پس رؤیت دوم در سورهٔ نجم در واقع با آشکارایی هر چه تمامتر با واژهٔ «نَزْلَةً» به دیدنی برای بار دیگر اشاره می‌کند و آن دیدن دوباره را با روشنیی نه چندان کم دیدنی با چشم سر، نمایان می‌سازد، لیکن این دیدار نزدیک «سَدرَةِ المُنتَهی» رخ می‌دهد، آن جایی که هرگز نمی‌توان آن را – همچنان که خاورشناسان پنداشته‌اند –[٣٤] جایگاهی از مکّه به شمار آورد، بلکه جایگاهی است که چون برای

محمّد آشکار شد، به مانندهٔ دیدگاهی واقعی، شگفت‌انگیز و خارق‌العاده بود.

پس سدرةالمنتهی نماد محدود بودن گسترهٔ جانها و همهٔ هستی و پایان آن‌ها در جهانی فضائی – زمانی است و همچنین اشاره‌ای است به این که در فراسوی آن، جهان پایان ناپذیر و غیرفضائی – زمانی است و در نتیجه اشاره می‌کند به این که خدا نامحدود و پایان‌ناپذیر است. دانشمندان مسلمان تا اندازه‌ای این امر را در قصّه معراج خود که داستانی ساختگی، ارزشمند و والای دینی است، فهمیده‌اند، امّا خاورشناسان معنای «المُنْتَهی: پایان. آخرین حد» را در نیافته و از مفاد آن دور افتاده‌اند در حالی که همین واژه در همان سورهٔ نجم (آیه ۴۲) آمده است چنان که می‌فرماید « وَ اَنَّ إلَی رَبِّکَ المُنتَهَی: و این که پایان کارها به سوی پروردگار تو است». در خور ملاحظه این که پیامبر در رؤیت دوم، نگاهش را نزد همین خطّ پایانی که پایان پایان هاست نگاه داشت چنان که قرآن می‌فرماید: فَمازاغَ البَصَرُ و ماطَغَی: چشم رسول خدا کج ندید و از راست دیدن در نگذشت» و این تنها بدان معنا نیست که چشم به خطا نرفت و اشتباه ندید و با توجّهی کامل و حسّی تمام به آنچه در دید آن در آمده بود، نگریست بلکه همچنان که مفسّران گفته‌اند به معنای خیره شدن و چشم دوختن با نیرویی هر چه تمام تر است به آن سدرة المنتهایِ بر جای نهاده شده، تا چشم از آن که پایان این جهان نامتناهی و پایان‌پذیر و محدود است به آن جهان نامتناهی و پایان‌ناپذیر که در پس آن است، نگریزد. آن جهانی که در حقیقت پس و پیش و بالا و پایینی در آن نیست. آنجا فراسوی جهان هستی است به زبان استعاره. آنجا میدان همیشگی خدا است بر پایهٔ استعاره زیرا خدا میدان و جایگاهی ندارد همچنان که این آیهٔ قرآن که می‌فرماید: «رَأی مِن آیاتِ رَبِّهِ الکُبْرَی: از شگفتی‌های پروردگارش نشانه‌های بزرگ دید» خود راهنمایی ژرف است برای دریافت آن استعاره.

با بازگشت به مسألهٔ تجلّی چنین دریافت می‌شود که زبان و سخن قرآن یکسره با این اندیشه که خدا خود تجلّی می‌کند ضدیّت دارد و آن چه در نصّ کتاب‌های مقدّس یافت می‌شود و بر سخن گفتن خدا با موسی یا جدال خدا با ابراهیم دربارهٔ مردم لوط تأکید دارد، بازگشتی به میراث تاریخی سنّت یهوی کهن یعنی آن هنگامی‌است که تجسید (آنتروپومرفیسم) بیدادگرانه رواج داشت و قرآن نیز با این روش، عدم مخالفت خود با آیین یهوی[۳۵] و تکیه کردن بر تداوم یکتاپرستی را اراده کرده تا آن گاه که یکتاپرستی به روزگاری برسد که قرآن با منزّه سازی برتر خود، خدا را از تجسید بری سازد و به

شخصیّت خداوندی و کنه جهان هستی ژرف‌نگری نماید. آری قرآن با تمام نیرو تجسید خدا را در مسیح نفی کرده و کسانی را که معتقد به تثلیث بوده‌اند تکفیر نموده است. قرآن بازگشت به آیین یهوی نخستین یا یهودیّت دوم، از فراز مسیحیّت، نیست. قرآن از همهٔ اینها فراتر می‌رود و با پافشاری، یکتاپرستی را از نوح به ابراهیم و پس از آن به بنی‌اسرائیل و مسیحیان و حتّی صابئیان می‌رساند، زیرا اله، الهی است یکتا که همان الله: خدا، می‌باشد. او جهانی و در همان دم پروردگار همهٔ گیتی است بنابراین هنگامی که برای موسی تجلّی می‌یابد «یهوه» نامیده نمی‌شود بلکه همان الله: خدا، است. او همواره خداست از آن گاه که آفرینش را آفرید، تااکنون و تا ابدیّت. او سرآغاز هستی‌ای است که آن را پدیدار ساخته و پیش از آن که آن را پدیدار سازد و یا اگر بخواهد ناپدید گرداند. پس او خود هستی است. او هستی است با صفتی ویژه که قرآن می‌کوشد آن صفت را در واژه بشر، و شایسته برای بشر، منحصر گرداند. چه بسا برترین نمونه برای وجود خداوند همان موجودی باشد که در سورهٔ نور آمده است: «اللهُ نُورُ السَّماوات والأرض... خدا روشنایی آسمان‌ها و زمین است...»[۳۶]

همهٔ این سخنان به رسالت محمّد برجستگی بزرگی می‌بخشد، و این حجّتی قطعی است بر این که خدا خود برای محمّد در دیدارش تجلّی نکرد، و این که گفته شود خدا بر هر چیزی تواناست در این‌باره سودی ندارد، زیرا او این چنین نیست، چون او نمی‌تواند از هویّت خود بیرون آید و یا برای نمونه نمی‌تواند خود را نیست گرداند و یا دانایی و توانایی خویش را نابود سازد.

اکنون با بازگشت به تجلّی نخست و دوم در پی همهٔ این تحلیل‌ها می‌توانیم در کمال خرسندی به اثبات چند امر بپردازیم:

۱. محمّد جَبرَ - إیل را که در زبان عبری به معنی نیروی خدا است، و از همین روی نیز به «ذِی قُوّةٍ: خداوند نیرو» و «شَدیدُالقُوَی: سخت نیرو» توصیف شده - همچون موجودی که حسّ بتواند آن را معلّق در هوا - یعنی همچون شخصی فضائی - دریابد، دیدار کرد و برای بار دوم نیز او را «با چشم» دید. بنابراین روشن است که این دیدار در خواب رخ نداده بلکه دیدنی با چشم سر بوده است.

۲. این دیدن از گونهٔ خیال نیست چنان که فرمود: «ما کَذَبَ الفُؤادُ ما رَأَی: دل در آن چه محمّد دید فریبکاری نکرد». فاعل فعل «رَأَی: دید» محمّد است نه دل و «کَذَبَ» به

معنی فریبکاری کرد و نیرنگ زد، است نه به معنی دروغ شمرد، و «دل» مرکز خیال و احساسات است که گاهی نیز به معنی خرد و همچون نیرویی برای دریافت، به کار می‌رود و این نیرو همانی است که بر هستی چیزی که با حس دیده می‌شود پرتوی از ایمان فرو می‌افکند و چیزی را که با حواس دریافت گردیده تصدیق می‌کند.

۳. انسان در چیزی که به گونه‌ای آشکار و روشن و در حالتی روانی و آرام دیده است، به دروغگویی متّهم نمی‌گردد و در این باره با او ستیز نمی‌شود، زیرا دیدن، هنگامی که در بیداری و در کمال آگاهی دست دهد، بزرگ‌ترین برهان بر واقع و حقیقت است و از همین روی قرآن می‌فرماید: «اَفَتُمارُونَهُ عَلَی ما یَرَی: آیا با او در آن چه می‌بینند پیکار می‌کنید». در نتیجه دیدن، نقشی بنیادی در دیدار با موجود فرازمینی بازی می‌کند و اثر آن از شنیدن آوایی بیرونی یا دریافت آوایی درونی بسیار بیشتر است. پس دیدار در این جا برای موجودی گنجایش یافته در مکان و زمان، دیداری حسّی و واقعی است.

۴. امّا این موجود همانند دیگرها نیست. او بر «الأُفُق الاَعْلَی: افق برتر» یعنی در میانهٔ آسمان آشکار شد[۳۷] سپس در چالش با نیروی جاذبه، اندک اندک فرو آمد تا به محمّد رسید و به او «قابَ قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنی: به اندازهٔ دو کمان یا نزدیکتر» نزدیک شد. در باور من «اندازهٔ دو کمان» مسافتی برابر با دو بار تیر افکندن است. قرآن چیزی از نمود این موجود آسمانی نمی‌آورد تنها می‌گوید: در آسمان «اِسْتَوَی: راست ایستاد». این واژه بنابر فرهنگ‌های کهن و ترجمه‌های نوین یعنی پادشاه نشسته بر تخت خود، لیکن همچنان که سورهٔ تکویر می‌گوید مقصود از این پادشاه خود خدای «ذِی العَرْشِ: دارای عرش» است. شاید بهتر باشد که این موجود بنابر توصیف ابن‌هشام نشسته و پاهایش را دراز کشیده و «با پیکر خود» افق را پر کرده باشد. البته بهتر از آن این است که به حالت راست ایستاده بوده سپس فرودآمده باشد. زیرا واژهٔ «اِسْتَوی» به معنای راست ایستاده است که به عقیدهٔ من در این جا به معنی حالت عمودی و استوار می‌باشد.

۵. ما چیزی از حجم این موجود نمی‌دانیم و ضروری نیست که بزرگ و ستبر باشد، قرآن نیز در این‌باره سخنی نمی‌گوید. همچنین ضروری نیست که موجودی مادی باشد تا بتوانیم شکل آن را ببینیم، زیرا ما نور و پرتوهای خورشید را می‌بینیم در حالی که نور پدیده‌ای مادّی نیست.[۳۸]

۶. این موجود به محمّد نزدیک شد و به او وحی کرد. بهتر است این وحی با

آواهایی شنیده شده و محسوس باشد وگرنه برای چه آن موجود تا این درجه به محمّد نزدیک می‌شود. سورهٔ تکویر می‌گوید: آن وحی «قَولُ رَسول کَریم: سخن فرستاده‌ای گرامی است». لیکن مقصود از «قول» ضرورتاً پیام‌رسانی با آوایی بیرون آمده از دهان نیست، بلکه بدین مقصود است که قرآن سخن محمدّ نیست بلکه سخنی است – به هر گونه که باشد – از فرستاده‌ای که خود از سوی خدا آمده است زیرا قرآن یادآور می‌شود: تنزیل، وحی است و وحی در میان دل و جان، روان می‌گردد، یعنی با رخنه کردن در روان پیامبر پیش می‌آید. بنابراین شاید نخستین دیدار استثناءً با آوایی بیرونی رخ داده باشد امّا به جز آن، قرآن به روشنی می‌گوید: وحی آوایی درونی است، چنان که می‌فرماید: «نَزَّلَهُ [جبریلُ] عَلَی قَلبِکَ: جبرئیل آن را بر دلت فرود آورد. وحی در فرهنگ قرآنی، بسیاری جاها به معنی دستور دستور دهنده است و غالباً بدون آگاهی و هوشیاری کسی که به او وحی شده دست می‌دهد. یعنی با اثرگذاری بر روی اراده و غریزه[۳۹] و در ناخودآگاهی فرا می‌رسد، چنان که خدا به زنبور عسل (نحل، ۶۸، ۶۹) و به آسمان‌ها پس از آفرینش آن‌ها (فُصِّلَت، ۴۱) وحی می‌کند. این جا دربارهٔ محمّد و قرآن، میان وحی – همچون فرآیندی برای پیام‌رسانی و تأثیر نفسانی – و خود قرآن، فرق است، زیرا خدا قرآن را وحی کرده است لیکن قرآن نتیجهٔ وحی است نه خود وحی و این نکته در آیهٔ زیر به خوبی نمایان است: «نَحنُ نَقُصُّ عَلَیکَ اَحْسَنَ القَصَصِ بِما اَوْحَیْنا إلَیکَ هذا القُرآنَ: ما نیکوترین قصّه‌ها را با آن چه به تو این قرآن را وحی کردیم، می‌خوانیم» (یوسف، ۳). بنابراین قرآن کتابی است وحی شده نه خود وحی. پس قرآن همان «اَلّذی اَوْحَینا إلَیکَ: چیزی است که به تو وحی کردیم» (اسراء، ۷۳) و همچنین قرآن همان است که خدا دربارهٔ آن فرمود: «وَلَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِی اَوْحَینا إلیکَ: اگر بخواهیم می‌بریم آن چیزی را که به تو وحی کردیم». (اسراء، ۸۶).

اگر بخواهیم مفهوم وحی را در قرآن به طور کامل جست و جو کنیم، جای بزرگی را خواهد گرفت. چنین برمی‌آید که وحی بر هر چیزی در جهان واقع می‌شود. وحی ابزاری است که خدا با آن در جهان فرمانروایی می‌کند. بنابراین وحی هر آن‌گونه که باشد در دل و جان آن پیوندی جای گرفته که میان خدا و هستی بر پای است و حقیقت وحی دربارهٔ پیامبر نیز این چنین است که خدا در جاهای بسیاری به او وحی می‌کند و حال آن که پس از سوره‌های تکویر و نجم قضیّهٔ جبرئیل با این آهنگ که «نَزَّلَهُ عَلَی قَلبِکَ بِإذنِ اللهِ: آن را به دستور خدا بر دلت فرود آورد». (بقره، ۹۷) به جز یک بار پیش

نمی‌آید و من از کسانی نیستم که باور دارند نصّ قرآن با زمان و اوضاع و احوال دگرگونی می‌پذیرد، زیرا سخنان بنیادی قرآن از آغاز تا پایان دگرگون نمی‌شود.

پس وحی در قرآن به شیوه‌های زیر روی داده است: در سورهٔ تکویر از طریق «رَسول کَریم: فرستاده‌ای گرامی». در سورهٔ نجم از طریق «شَدیدُ القُوَی: سخت نیرو»یی که به بندهٔ خدا – محمّد – وحی کرد. در سورهٔ بقره به گونهٔ «قُلْ مَنْ کانَ عَدُوّاً لِجبرِیْل فَإنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَی قَلْبِکَ بِإذنِ اللهِ: بگو به کسی که دشمن جبرئیل است، او قرآن را به دستور خدا بر دلت فرود آورد». (بقره، ۹۷). در سورهٔ نحل به گونهٔ «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ مِنْ رَبِّکَ بِالحَقِّ لِیُثَبِّتَ الّذِیْنَ آمَنوا: بگو روح القدس آن را از سوی پروردگارت به حق فرو آورد تا آنان را که گرویدند ثابت گرداند» (نحل، ۱۰۲). در سورهٔ شعرا به گونهٔ «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمِینُ. عَلَی قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ المُنْذِرِینَ: روح الامین آن را بر دلت فرود آورد تا از بیم‌دهندگان باشی»[۴۰] (شعرا، ۱۹۳ – ۱۹۴).

۷. در این جا چند امر آشکار می‌گردد: اگر در نخستین تجلّی امکان‌پذیر باشد که وحی از سوی «مَلَک: فرشته» با آواز فرا رسد، یک رویداد استثنایی است و روشن است که در غیر این یک جا، همواره «روح الامین» وحی را فرود آورده است. روح الامینی که در جایی دیگر «روح القُدُس» نامیده شده و در پایان نیز در سورهٔ بقره آشکار گردیده که نام او جبریل است. این نام معرّب جبرائیل است. اوست که وحی را بر دل پیامبر به گونه‌ای درونی به سان آوایی در نهان و روان فرود آورده است تا پیامبر از اصالت و هویّت وحی آگاهی بیابد و بداند که آن برخاسته از منِ او نیست بلکه نشان از غیر دارد.

قرآن از همان آغاز پیاپی به توصیف ظاهری وحیی می‌پردازد که به پیامبر رسیده است جز این که نخستین لحظهٔ شروع وحی همانند دیگر جاهای آن نیست. همچنین دومین لحظهٔ وحی در سورهٔ نجم به دیداری وابسته است که به آگاهی دادن از پیوندی ویژه میان خدا و پیامبر، اشاره می‌نماید و پس از این دو مورد – برخلاف آن چه سیره‌های خرافی یاد می‌کنند – دیدارها برای همیشه باز می‌ایستند تا به جایی که جز وحی درونی همراه با امکان شنیدن آوایی بیرونی، بر جای نمی‌ماند. اگر این دیدار بر پایهٔ فلسفهٔ «تجربی» همچون دیدن چیزی آشکار با چشم و خرد و دریافت باشد پس دیداری ساختگی نیست از آن روی که چیز ساختگی و دروغ به هنگام دیدن، به خودی خود برای هر انسانی نمایان می‌شود. همچنین در حقیقت، این دیدار، دیدن چیزی در جهانِ

آفرینش به روش تجربی نیست بلکه دیدنی است ویژهٔ پیامبر هرچند که خواهیم دید نه حقیقی است نه یاوه و نه حتّی یک تجربه، بلکه سند و تکیه‌گاهی در رویداد و حقیقتی بیرونی دارد. پس این دیدار، نمایان شدن حقیقتی متافیزیکی است که مطابق با قرآن همهٔ شرایط یک دیدار راست و درست را دارا می‌باشد.

این دیدار از آن روی که ویژهٔ پیامبر است و نسبت به قوانین تجربی طبیعی از صفتی خارق‌العاده برخوردار می‌باشد و به پیامبر توانایی می‌دهد تا آن را دریابد – برخلاف گفته سیره‌ها – یک دیدن عادی نیست اگر چه در بیداری و خودآگاهی و آرامش روانی، پیش آید. این دیدار، رؤیایی است نه به معنی خواب لیکن به معنی دریافت چیزی که عادتاً عموم مردم آن را درک نمی‌کنند. به زبان دیگر ما این جا در رویدادی فراانسانی و حقیقتی برتر از انسانیّت، داخل می‌شویم و از همین روی بهتر است دربارهٔ محمّد بگوییم او نیز به شیوهٔ پیامبران بزرگ و بنیانگذاران آیین‌ها و حتّی در درجه‌ای فروتر، به روش صوفیان و مرتاضان، اهل «رؤیا» و صاحب کشف Visionnaire می‌باشد، درجه‌ای که در آن جا برای انسان رویداد متافیزیکی آشکار می‌گردد و این با آگاهی از این است که قرآن با روش خود معجزه‌ها را رها می‌کند. بنابراین از بدنیّتی است که چنین واژه‌ای – اهل رؤیا. صاحب کشف – از سوی «ژاکلین شابی» J. chabbi در میان پیامبران و صوفیان نهاده شود امّا همین ویژگی دربارهٔ محمّد پذیرفته نگردد[۴۱] و این کمترین چیز از سوی یک تاریخ‌نگار متعصّب غیرمسلمان است. کتاب‌های تفسیر به ما می‌گویند: محمّد در بیداری دیدگاه‌هایی در برابر چشمان خود می‌دید که گویی واقعی و کنونی می‌باشند مانند دیدن قدس [در سورهٔ اسراء] و رویدادهای جنگی همچون جنگ بدر که پیامبر فرشتگان را می‌دید که پیکار می‌کردند و جز او کسی آنها را نمی‌دید. چنان که قرآن می‌فرماید: «بِجُنُوْدٍ لَم تَرَوْها: با سربازانی که نمی‌دیدید آنان را» (توبه، ۴۰). همهٔ این دیدارها و رؤیاها درست است و بهتان و دروغ نیست. دروغ دراین جا معنا ندارد بلکه از این دیدارها – حتّی اگر انسان بخواهد دخالت و نفوذ موجود فرازمینی را دور بداند – دست کم واجب می‌آید به جزئیات ساختمان نفسانی و گستردگی روانی پیامبر پی برده شود.

دشمنان، پیامبر را به «جنون: دیوانگی» متّهم کرده بودند. به زبان دیگر برای این نمودها در پیامبر، سندی واقعی و متافیزیکی داده بودند که داخل در فرهنگ آنان است، امّا نمی‌پذیرفتند که این نمودها از سوی خدا باشد، آن خدای آسمانی دور از دسترس.

## ۵

# خدا و جبرئیل

سورهٔ تکویر روشن است به روشنی‌ای هر چه تمام‌تر. چه قرآن سخن «رَسولٍ کَریمٍ: فرستاده‌ای بزرگوار» و «اَمینٌ: امین» است یعنی تنها برای رسانیدن پیام خداوند برخاسته است، لیکن این پدیده با وِیژگی‌هایی که به او وابسته است همچون «ذُو قُوَّةٍ عِندَ ذِیِ‌العَرْشِ مَکینٍ: دارای نیروی بزرگ نزد خداوند عرش، با پایگاه بلند» بسیار بزرگ و کلان است. در این آیه فرق میان «خداوند عرش» و فرستاده‌اش آشکار است و همین سوره در پایان می‌گوید: محمّد «رَآهُ بِالأُفُقِ المُبِینِ: او را در افق آشکار دید». در این جا کارها با روشنی کامل پیش می‌رود برخلاف آن چه در سورهٔ نجم پیرامون همین دیدار می‌آید و آن تجلّی، با گستردگی بیشتر و در عین حال با تیرگی بیشتر توصیف می‌شود.

دشوار است تأکید داشته باشیم بر این که این پاره از تکویر در همین سوره‌ای که نزولش کهن بوده است با چیزی که بعداً می‌آید در هم شده و فشرده گردیده تا هویّت آن موجود تجلّی یابندهٔ فرازمینی را آشکار گرداند و او را از شخصیّت خداوندی جدا ساخته هرگونه پوشیدگی را از میان بردارد، زیرا این کار تکرار کوتاهی است برای آن چه سورهٔ نجم خواهد آمد. حقیقت امر این است که هدف این سورهٔ اخیر گسترده ساختن چیزی است که در نخستین دیدار برای پیامبر رخ داد و ابهامی از آن نهاد وی را فراگرفت، همچنین بازگشتی است به آن تجربهٔ اندوخته در آن دیدار پیشین.

آن گاه که در قرآن، پیش از سورهٔ نجم – به شمارهٔ ۳۳ در روند نزول آیات – از

پیوند پیامبر با پروردگارش (و همچنین پس از آن در سورهٔ شمارهٔ ۱۰ بنابر ترتیب زمانی و خاورشناسانه، از آشکارسازی نام خدا و غیب بودنش) سخن به میان می‌آید برای آن است که بگوید غیب یعنی آن غائبی که حاضر است، و چنگ زننده به غیب یعنی چنگ‌زننده به چیزی که دانش و کارآیی آن ناشناخته است. وحی خود پاره‌ای از غیب است که «مَلَک: فرشته» آن را از سوی خدا می‌آورد همچنان که قرآن می‌فرماید: وَ ما هُوَ عَلَی الغَیب بضَنین: او بر چیزهای پوشیده بخیل نیست». باید دانست سورهٔ نجم، پس از آن چه در سورهٔ تکوّیر آمده به روشنی و آشکارایی نمایان می‌گردد.

آن شخص فرازمینی که تجلّی می‌یابد همان «الرَّسولُ الکَریمُ: فرستادهٔ بزرگوار» است که در سورهٔ تکویر با همین ویژگی و با ویژگی خداوند نیرو و در سورهٔ نجم نیز با ویژگی «شَدیدُ القُوَی ذَومِرَّةٍ: سخت نیروی خداوند توانایی» توصیف شده است و آن دیدار در میانهٔ آسمان[۴۲] و در روشنایی روز رخ داده است و از همین روی آن فرازمینی از بالا به پایین فرود آمده است. ما چیزی از نمود بیرونی آن نمی‌دانیم جز این که راست ایستاده است زیرا در قرآن آمده است «اِستَوَی: راست ایستاد». در فرهنگ‌ها «استواء» نشستن پادشاهان است بر تخت. فرهنگها گاهی تفسیرهایشان را از خود معانی قرآن می‌گیرند بدان‌سان که با واژهٔ «نَزلَةً اُخرَی» چنین کرده آن را «باری دیگر» پنداشته‌اند در حالی که مفهوم نزول در لا به لای تفاسیر آشکار است. «بلاشر» واژهٔ «اِستَوَی: را به S'asseoir en majesté یعنی نشستن به گونهٔ شاهانه، ترجمه کرده است. این تعبیر در میراث مسیحی – بیزانسی دربارهٔ مسیح خداگونه نیز موجود است. مسیحی که صفت مَلَکی – بشری به او داده شده و او قدیر (Pantocrator) است. امّا استواء به معنی راست و استوار نشستن به گونهٔ عام آن است و حتماً نشستن به گونهٔ پادشاهان، آن هم بر روی تخت‌هایشان نیست.

همهٔ اینها برای کنجکاوی کردن در هویّت آن تجلّی یافته بر محمّد که – برخلاف آن چه در سورهٔ تکویر آمده – به نام او یاد شده نه صفتش، مهم است و همچنان این ابهام در ذهن باقی می‌ماند که آیا او خود خدا است یا غیر از خدا است؟ ما در آن چه گذشت دیدیم که آشفتگی ذهنی دراین باره به وسیلهٔ مفسّران پیشین حل شده است. همچنان که دیدیم روش عمومی قرآن حتّی در نخستین روزگار نزول خود، هرگونه تجلّی را برای ذات خدا نمی‌پذیرد، از سوی دیگر سورهٔ نجم نیز از دیدار دوم محمّد با این موجود فرازمینی برای ما سخن می‌گوید و در پایان می‌فرماید: «فَرَأی مِن آیاتِ رَبِّهِ الکُبرَی: محمّد از

نشانه‌های بزرگ پروردگارش دید» با این آیه روشن می‌شود که پروردگار محمّد تنها نشانه‌های خود را آشکار می‌کند نه ذات خود را و از همین راه نیز فرق میان کسی که ضمیر مستتر در آیهٔ «و لَقَد رَآهُ نَزلَةً أُخرَی» به او بر می‌گردد و میان «ربِّه: خدای محمّد» به روشنی آشکار می‌گردد.

این فرق – با همهٔ پیچیدگیش – از همان آغاز پیدا است و دید قرآن دربارهٔ شخصیّت خداوندی از آن پس دگرگونی نمی‌پذیرد. همچنین جبرئیل اگر در سورهٔ بقره با نامی خوانده شده که یهود آن را می‌شناسد، در اوضاع و احوال تازه نقش جدیدی برای خود پیدا نکرده است بلکه او همان موجود متافیزیکی است که در سوره‌های تکویر و نجم می‌یابیم، با این تفاوت که آن موجود بعدها – برخلاف عقیدهٔ تاریخ میراث اسلامی و خاورشناسان – به هیچ‌وجه نمایان نمی‌شود تا با چشم دیده شود. بنابراین مضامین بنیادی قرآن برحسب اوضاع و احوال دگرگونه نمی‌شود زیرا اگر قران – همچنان که برخی پنداشته‌اند- ساختهٔ محمّد بود، محمّد باید از آینده آگاه می‌بود و با دینها و زبان‌ها آشنایی می‌داشت و دیگر به آموزش نزد بزرگان مردم مکّه و مدینه از اهل کتاب نیازمند نبود.

حقیقت این است که آن موجودی که نمی‌توانیم او را مَلَک: فرشته، بنامیم در سورهٔ تکویر به «ذُوقُوّة: خداوند نیرو» و در سورهٔ نجم به «شَدیدُ القُوَی» توصیف شده است. مفسّران و مترجمان در نیافته‌اند که این صفت، ترجمهٔ عربی نام جبریل و نام اصلی عبری «جبرائیل« است. چه «جَبر» یعنی نیرو و نیرومند و «إیل» به زبان عبری کهن و حتّی پیش از آن به زبان کنعانی همان الله: خدا، است. پس جبرائیل دقیقاً به معنی «إیل قوی: خدای نیرومند» و در نتیجه نیروی خدا، است. واژه‌هایی همچون اسرائیل و عمانویل و دیگر اسم‌های مرکّب با إیل نیز از همین نمونه است، درست بدان سان که در کتاب عهد قدیم نیز اسم‌های مرکّب با یهوه یافت می‌شود و این یهوه واژه دیگری است که موسی خدا را با آن نام‌گذاری کرده است.

در آیین باستان اسرائیلی، رفتار یهوه و پیش از او رفتار ایل، رفتاری انسان‌گونه و آنتروپومر فیسمی بود. ما فراموش نمی‌کنیم که ملّت عبری ملّتی ابتدایی و بدوی بودند، از همین روی در آیین آنان إیل خود می‌آید تا به ابراهیم مژده دهد سپس او را از ویران کردن روستای لوط آگاه سازد و ابراهیم نیز در سخنانی طولانی از او درخواست آمرزش می‌کند[۴۳] چنان که گویی گفت‌وگویی میان دو شخص رخ داده است. کوتاه سخنی در قرآن

از آن گفت و گو آمده که دربارهٔ ابراهیم می‌فرماید: یُجادِلُنا فی قَومِ لُوط: او با ما دربارهٔ مردم لوط گفتگو می‌کند». (هود، ۷۴). ایل با یعقوب به مانندهٔ یک مرد کشتی می‌گیرد و پس از آن نیز پیامبران إیل را با نام یهوه که موسی بر او نهاده، در پرستشگاه خود نشسته می‌بینند که دستورهایش را با صوت به آنان وحی می‌کند آن چنان که گویی پادشاهی این جهانی است. و معروف است که یهوه جنگ‌های اسرائیل را رهبری می‌کرده و به «یهوهٔ سپاهیان» لقب یافته است. حتّی تابوت او از سوی فلسطینیان به اسارت گرفته شده، آن گاه آزاد گشته است. لیکن این یهوه در برهه‌ای از روزگار با «ملک: فرشته»ی خود جا به جا می‌شود، برای نمونه گویند: «جاءَ مَلَکُ یَهوَه: فرشته یهوه آمد». «هوشع» پیامبر نیز می‌گوید کشتی گرفتن یعقوب با «مَلَک یهوه» بود که البته این کاربردی است نادرست. حقیقت این است که «یهوه» و مَلَک او یک چیز است. می‌توان گفت از مقدّم آمدن واژهٔ مَلَک بر یهوه - اگر کاربردی درست باشد - گام کوچکی در راه تنزیه خداوند، اراده شده است، لیکن ما در اصل یکی شدن یهوه و مَلَک او را به روشنی می‌بینیم.

عقیده داشتن به فرشتگان، ریشه‌های تاریخی دیرینی از قرن هشت ق.م دارد. این باور از زردشت آمده است. زردشتی که برای اصلاح دین هندی - ایرانی باستان در راه یکتاپرستی برخاست و خدایان کهن را از جایگاه خود فرو افکند و آن‌ها را نماد نیروها و مفهوم‌ها و ارزش‌هایی همچون دانایی و توانایی گردانید و بدین گونه از جایگاه خود خلع کرد. در نتیجه فرشتگان خود خدا نیستند بلکه از خدا هستند زیرا از خدا بیرون آمده و به او وابسته‌اند و یا «فیضی» از روح خدا می‌باشند. این باور از راه بابل به اسرائیل رسید بدان سان که مفهوم ایرانی شیطان نیز راه یافت. اگر آیین واپسین یهود، میان خدا و فرشتگان جدایی افکند این جدایی در آیین پیشین مسیح افزایش یافت تا به جایی که می‌بینیم جبرئیل آن شخصی است که تولّد عیسی را به مریم مژده می‌دهد و میکائیل نیز همچون موجودی جنگجوی و نیرومند دیده می‌شود، و برتر از آنها این که می‌بینم موجودی به نام روح‌القدس ساخته می‌شود و با یک ویژگی خدایی در تثلیث داخل می‌گردد. این تثلیث همان باوری است که یگانگی شخصیّت خداوندی را شکسته است.

روی هم رفته پندار یک مونارشی (حکومت سلطنتی) و آنتروپومرفیسمی (انسان ریختی) برای خدا، فرشتگان را واداشته تا همچون دربار پادشاهان پیرامون او را بگیرند. فرشتگان آنانی هستند که دستورات خدا را در زمین و آسمان به انجام می‌رسانند و

ابزاری برای خواسته‌های خداوند می‌باشند. در نتیجه روشن است که این فرشتگان در گذشته‌ها خدایان ویژه‌ای بوده‌اند و هر کدام برای خود وظیفه و مقامی داشته‌اند. همچنین روشن است که جبرائیل و میکائیل در سنّت یهودی و مسیحی و در نصّ قرآن از گروه فرشتگان عادی بیرون می‌آیند. در قرآن از گروه فرشتگان یاد می‌گردد امّا از جبریل و میکائیل نام برده می‌شود. اگر جبرائیل با صفت سخت نیرو توصیف می‌شود برای این است که از خدا بیرون آمده، یا او همان خدا در مظهر نیروی ظاهری اوست. جبرئیل با نام روح‌الامین و روح‌القدس نیز توصیف می‌شود و هر چیزی که در تورات و قرآن «قُدُس: پاک» است به ذات خداوندی وابستگی دارد. واژهٔ «الروَح» در زبان عبری کهن همان نَفَس خداوند است که آفرینش با آن پدیدار می‌گردد و آن نیرویی است برای آفریدن هر آفریده‌ای، از همین روی قرآن دربارهٔ عیسی می‌فرماید: «نَفَخْنا فیهِ مِن رُوْحِنا: از روح خود در او دمیدیم».(تحریم،۲)[٤٤] در نتیجه، آن چیز که در آن دمیده شده — همچون آدم و عیسی — بهرهٔ بسیاری از روح خداوندی را در بردارد. در کتاب‌های مقدّس یکتاپرستی — که قران نیز در میان آنها است — سخنی از این که مادهٔ خام، روح خدا باشد، به میان نیامده است، بنابراین ماده، ساختهٔ آفریدگار است و همچون موجود زنده تحرّک نمی‌پذیرد. اگر قرآن یادآور می‌شود که فرشتگان از نور آفریده شده‌اند و نور عنصری غیرمادی یا شاید غیرمادی باشد، جبرئیل نیز با واژه «روح» یعنی روح خدا و همچنین با واژهٔ «روح القُدُس» یعنی جان پاک خداوند، توصیف می‌شود و اوست که دل‌های مؤمنان را تقدیس می‌کند.

اینجا باید گفت: در قرآن غلطی پیش نیامده آن چنان که مسیحیان با بدعت نهادن «روح القدس» به سان نیرویی ویژه و دارای هویّت، این پندار را پیش آورده‌اند. آیا مسیحیان می‌خواهند قرآن از نگرش آنان در جداسازی پاره‌ای از ذات خداوندی پیروی کند؟ روح‌القدس بیرون آمده از خدا و پاره‌ای از روح کلّی خداست. او — آن چنانکه برای من پیداست — با نگهداشتن پیوندی چند سویه (آنتولژی) با خدا در حدّی معیّن، هویّتی به دست آورده است. این روح‌القدس همان روح‌الامین است که رسانندهٔ پیام و وحی خداوند است. او خود خدا نیست لیکن از خداست. او نیروی خدا بر روی زمین است تا ملّت‌های کافر را نابود گرداند. منطق جدلی دربارهٔ پیوند یافتن با خدا و جدا شدن از او در آیین زردشتی، یهوی باستان سپس یهودیّت و در پی آن مسیحیّت انگیزه‌ای دیرین

دارد و تصادفی نیست که روح‌القدس این نقش بزرگی را که «بولس» به او داده بـه خـوبی بازی می‌کند، زیرا او قصد دارد در خدا داخل شود لیکن نه با همهٔ ذات خـود تـا آن گـاه که بعدها نیز در همهٔ اجزاء خداونـدی داخـل گـردد. قـرآن بـا سـخت‌گیـری‌ای کـه در یکتاپرستی خود دارد نمی‌تواند این روند را پذیرا باشد. قرآن ایـن بـاور را رد مـی‌کنـد تـا روح‌القدس را با روح‌الامین و با نیروی خدا – جبرئیل – یکـی گردانـد. آن جبرئیلـی کـه توانایی‌هایی ویژه و برتر از فرشتگان دیگر به دست می‌آورد تا به جایی کـه بـرای نمونـه در این آیه:«فَإِنَّ اللهَ هُوَ مَولاهُ و جِبریلُ و صالِحُ المُؤمِنینَ والمَلائِکةُ بَعدَ ذلکَ ظَهیرٌ: همانا خدا یار پیامبر است و جبرئیل و مؤمنان نیکوکار و فرشـتگان پـس از آن گواهنـد.» (تحـریم، ۴)، فرشته خوانده نمی‌شود. بنابراین قرآن در این آیه جبرئیل را با دادن موقعیّتی ویژه، پـیش از فرشتگان نهاده و خاص گردانیده است. بدیهی است در این آیه یار پیامبر تنهـا خداسـت و جبرئیل در گروه گواهان در می‌آید و بر خلاف آن چه از روی بدفهمی گفته‌اند، جبرئیل یار محمّد نیست. (J. chabbi, op. cit.)

قرآن به این موجود بیرون آمده از خـدا جایگـاهی بـسیار والا بخـشیده اسـت. او از توانایی‌هایی بزرگ و نیرومند برخوردار است. اوست که تجلّی مـی‌کنـد. اوسـت کـه در اندرون قلب – جایگاه خرد و اندام‌ها – با لفظ یا با الهام درونـی وحـی مـی‌کنـد. او تنهـا ابزار خدا نیست بلکه روح خداست یعنی از ذات خدا و جدا شـده از ذات خداسـت کـه اجباراً چیزی از همانندی و همسانی خود با خدا همراه خویش نگاه داشته است.

چه بسا همهٔ این تحلیل‌ها، پیچیدگی دیدار جبرئیل با پیامبر در سـورهٔ نجـم را تفـسیر کند، زیرا آن کسی که تجلّی می‌کند در واقع هم خداست و هم خـدا نیـست چـون او در هویّت کامل و حقیقی خود جدا شـده از ذات خداونـدی اسـت لـیکن در ژرفـای جهـان آسمان، همواره بر جای خود ماندگار است.

فشردهٔ سخن این است که دیدار پیامر – بنا بر سورهٔ نجم – دیدار با جبرئیل یعنی نیروی خدا و روان خداست. این دیدار، دیدار موجودی است با موجـودی دیگـر کـه بـرای او در شکلی قابل دیدن، آشکار شده است. دیداری راستین که گویی تجربی است لـیکن سـاختگی نیست یعنی ویژه محمّد است. دیداری است بی واسطه و بی‌درنگ نه استوار بـر نمادهـا.(۴۵) دیداری است واقعی در فضا و زمان و بهتر این است که گفته شود برخوردی سـخت و تنـد در آن رخ نداد بلکه برای محمّد دیداری و در پی آن وحیی آسایش بخش بـود و بـاز بلکـه

دیداری بود که هوش و دل او را تا درجهٔ شیدایی و خردباختگی به لرزش درآورد.

این سخن، همانی است که دیدار دوم نیز به آن رهنمود می‌دهد، آن جا که پیامبر – بنا بر گفتهٔ قرآن – هنگامی که نشانه‌های بزرگ پروردگارش را دید، به لرزه درآمد و آن گاه که در فرود آمدن وحی کاستی افتاد پیامبر را اندوه فراگرفت زیرا او به خدا و فرستاده‌اش و به موقعیّت تازهٔ خود در جایگاه پیامبر خدا، عشق می‌ورزید. در نتیجه داستان غار تنها ساختگی نیست بلکه داستانی سست و بی‌بنیاد است که هیچ امر مهمّی در برندارد. اگر چه دیدارها پس از دیدار نخست و دوم باز ایستاد، امّا وحی همچنان پی در پی بر «قلب» پیامبر فرود می‌آمد و این «تنزیل: فرود آمدن» بر قلب، همان وحی است.

## ۶
# رؤیاها و وحی در سنّت دینی

در هستی پیامبر هیچ گرهی نیست، دید آن چه دید و شنید آن چه شنید و بی‌گمان به راستی و درستی آن قانع شد. رؤیا یا دیدار، بعثت و وحی را آغاز می‌گرداند و وحی پیوسته با نقش خود، بعثت را ضمانت می‌کند. وحی هجومی ناگهانی است درون قلب از واژه ها و معنایی که از غیر نشان یافته است. وحی در برههٔ مدنی از سوی پیامبر درخواست می‌شود و در همان دم نیز فرارسیدن آن انتظار می‌رود.[۴۶] محمّد هنگامی که قرآن می‌خواند با نام خدا یعنی به نیابت از خدا آغاز می‌کند. عبارت «بسم‌الله الرّحمن الرّحیم» در آغاز هر سوره‌ای به استثنای سورهٔ توبه، می‌آید. این عبارت از متن خود قرآن نیست و تنها در سورهٔ نمل، آیهٔ ۳۷، در میان نامهٔ سلیمان، یافت می‌شود.

این امکان هست که دیدار یا وحی از سوی خدا، در کار نباشد و پیامبر از نزد خود دربارهٔ خدا، یگانگی خدا، نظام هستی، روز رستاخیز، عبادات و اخلاقیّات سخن بگوید و پیروانی پیدا کند همچنان که شیوهٔ «مانی» و در درجه‌ای کمتر شیوهٔ «زردشت» و «بودا» این بوده است، اگر چه «زردشت» وحی و الهام دریافت می‌کرد و با «اهورامزدا» در ارتباط بود، امّا «بودا» وحی دریافت نکرد و به دیدار موجودی فرازمینی دست نیافت بلکه تنها حقیقت و طریقت روزی نزد او نمایان شد، یعنی حقیقت خود را برای او هویدا ساخت و درون او را از فیض لبریز گردانید.

تجلّی یافتن غیب برای چشم و گوش یا حداقل در رؤیا و خواب پدیده‌ای است که

تقریباً در هر جایی و هر روزگاری، به کارهای دینی وابستگی پیدا می‌کند و برای پیامبران، صوفیان، مصلحان جامعه، پیشگویی کنندگان، کاهنان و همهٔ آنانی که در میدان نامریی دستی دارند، پیش می‌آید زیرا تجلّی یافتن غیب مسألهٔ بزرگی است که به زندگی، مرگ و سرنوشت انسان بستگی می‌یابد. ما پی‌آمدهای برخاسته از پیامبرنمایی و کار و بار پیامبری را در همهٔ جامعه‌های تاریخی باستان می‌یابیم به جز مصر و چین که کاهنان سازمان یافته در پرستشگاه‌ها با پیوند خود با دولت بر این دو کشور چیرگی یافته بودند و به جز سرزمین‌هایی که دولت، پلیسی دینی در آنها بنیان نهاده بود و به جز جاهایی که کلیسایی سازمان یافته پیدا می‌شد و دولت نیز از پیدایش پیامبران بیزاری می‌جست. این چنین بود که «مانی» به دست پادشاه ساسانی و مسیح از سوی انجمن «سَنهَدرین» یهودی و در اسلام هر کس که پس از محمّد دعوی پیامبری کرد کشته شد همچنان که در مسیحیّت نیز هر کس که خود را مسیح دانست به قتل رسید یا به زندان افتاد.

خوشبختی اسلام و محمّد این بود که در جامعه‌ای تهی از کلیسا و دولت فرا رسیدند. زیرا کلیسا و دولت از هر نوآوریی پیش‌گیری می‌کردند و با وجود این نیز محمّد هیچ پذیرشی از سوی مردم خود ندید با این که قرآن به اندازهٔ خود برجستگی، شکوه و نیروی اثرگذاری داشت خواه از سوی خدا باشد خواه از نزد محمّد. این عدم پذیرش خود انگیزه‌هایی ژرف و محلّی دارد، لیکن مشکل پیوند پیامبر با خدا و در نتیجه کار پیامبر و همچنین مشکل نزول وحی خداوندی در روزگاری پیش آمد که آیین‌های یکتاپرستی بزرگی سامان یافته و گام‌های خود را استوار ساخته بودند و به راستی برای بازرگانانی مایه ور و در مرتبهٔ آخر برای بیابان نشینانی تهیدست بسیار دشوار بود که به متافیزیک و دانش و سخنان روشنگرانهٔ آیینی نوین گرایش پیدا کنند. دیگر این که پرتوهای تاریخ، محمّد را فراگرفته و روزگار زندگی او را روشن ساخته بود، چون او در پایان روزگاری آمد که پیامبران پیشین در تاریکی تاریخ آن مانده بودند و چیزی برای یاد کردن از زندگی آنان روشن نبود.(۴۷)

این که گفتیم همان چیزی است که از دید تاریخی ضرورت کتاب مقدّس قرآن را روشن می‌سازد، زیرا محمّد بدون قرآن تنها مصلحی بود برای آیین یکتاپرستی، آن هم در جامعه‌ای شرک‌گرای که به این یکتاپرستی بیگانه اهمّیتی نمی‌داد در حالی که محمّد خود به این سنّت ایمان داشت. آیا برای یک دین راستین ممکن است استوار گردد و بدون

رازی پنهان و نیرویی تأکید کننده و نمایشی از حقیقت‌های غیبی و نشانه‌هایی خارق‌العاده، پا برجا بماند؟ هدف دین ایمان است و ایمان دو معنی دارد: نخست پذیرفتن آزادانهٔ آن چه دین آورده و باور داشتن آن در هر کاری. دوم اعتماد یافتن به این که سخن بنیانگذار دین حق است، و این واژه – حق – همانی است که در قرآن بسیار تکرار می‌شود. بنابراین پیامبر فیلسوف یا دانشمندی نیست که خود حقیقت را جستجو کند بلکه بنیاد او بر تأیید حقیقت و ابزار او رسانیدن پیام خدا و خواستهٔ او به باور رسیدن مردم است. محمّد وحی را با یک ویژگی منفی می‌پذیرد و در چیزی که پذیرفته است سرسختی نمی‌ورزد و همچون یک پیامبر وحی را به مردم می‌رساند بی‌آن که مسؤول محتوای رسالت باشد.

اما مسلمانان قرآن را یکسره سخن خدا به شمار آوردند و خواستهٔ قرآن که خود بر آن پافشاری می‌کند همین است، و نیز این همان چیزی است که به قرآن نیرویی بزرگ می‌بخشد، زیرا درگیری پیرامون هر چیزی به مجرّد این که گفته شود: «خدا در کتاب گرامیش می‌فرماید...» پایان می‌پذیرد. لیکن عقل گاهی نمی‌تواند در برابر این اندیشه سر فرو آورد که خدا کتابی بر انسانی فرو فرستاده تا در آن ایمان قطعی به وجود خویش و یگانگی‌اش را درخواست کند، بدان‌سان که عقل از این اندیشه نیز سرباز می‌زند که خدا در کالبد عیسی تجسّد پذیرفته تا برای رهایی بشریّت کشته و به صلیب کشیده شود. من در این جا از آن اندیشهٔ نوینی که مقدّسات را از جهان بیرون راند سخن نمی‌گویم بلکه از گذشته سخن می‌گویم: چگونه برای یهود و فیلسوفان یونان ممکن بود اندیشهٔ جسمیّت یافتن خدا را در کالبد مسیح هضم کنند؟ چگونه برای قریشیان و تازیان بیابان‌نشین امکان داشت بپذیرند خدا بر یکی از آنان که او را می‌دیدند و می‌شناختند کتابی از آسمان فرو فرستد؟

از همین روی عامل زمان نقش بزرگی در گسترش و استوارسازی دین بازی می کند، چنان که پایگاه پیامبر – محمّد – در تمدّن اسلامی تا به جایی بالا می گیرد که مسلمانان برای او معجزه‌ها می‌سازند با این که قرآن همواره معجزه‌ها را برای پیامبر نفی می کند و در این که بشری معمولی است تأکید دارد. بی گمان والا بودن پایگاه پیامبر در نهاد و سرشت اوست. سرشتی که او را از مردم عادی جدا ساخته تا به جایی که ایمانش به اولیاء و صالحان پیوند یافته است.

این اندیشه به تمامی در منطق همهٔ آیین‌ها داخل می‌شود: مسیح بر خدا چیره می‌شود

و «بودیساتفا» بر بودا و دیری نمی‌پاید که خدا – اگر موجودی در غیب نبود و سرنوشت‌ها را رقم نمی‌زد – با محمّد برابر گردد.

یکی از جمله چیزهایی که این منطق را پدیدار می‌گرداند آن است که ما در لابه لای ناخودآگاهی شاید این اندیشه را پیدا کنیم که عیسی و محمّد دو انسان‌اند که به جای حق گرفته شده‌اند! و حال آن که محمّد همواره از ما می‌خواهد به خدا گرایش بیابیم و اوست که قرآن بر وی نازل شده و برای فراخواندن به دین خدا برخاسته است. پس محمّد در جهانِ دین تخته سنگی سخت و پا برجای و دیدنی است امّا خدا را نه می‌شناسیم و نه می‌بینیم و همواره این پرسش پیش می‌آید که آیا خدا به راستی وجود دارد یا نه؟ ولی محمّد اکنون وجود دارد و این قرآن را به زبان آدمی بازگو می‌کند. در این جا دین‌های بسیاری است که به سوی خدا و برتری‌ها فرا می‌خوانند امّا اکنون پیامبر ما همان محمّد است و غیر او نیست. دین‌های یکتاپرستی ویژگی خود را دارند. آن ها به کسی که وحی خداوند را می‌آورد ایمان دارند، از انسان می‌خواهند که از دستورات آنها فرمانبرداری تام داشته از عقیده‌ای سخت و دقیق و باوری استوار برخوردار باشد وگرنه از دین برگشته به شمار می‌آید.(۴۸) همچنین باید باور داشته باشد که این دین‌ها موجب رهایی و خوشبختی انسان یاتیره روزی و بدبختی او می‌شوند و هر کس را که از آن ها پیروی نکرده به کفر و ناسپاسی نسبت داده به عذاب همیشگی تهدید می‌کنند، در حالی که این شیوهٔ کار «بودا» نیست. واقع این است که مسیحیّت و اسلام گسترده‌ترین آیین‌ها در جهان می‌باشند. البته نمی‌توان این گستردگی را تنها به استواری ایمان وابسته دانست بلکه به ارزش و برجستگی محتوای دین نیز بستگی دارد زیرا هیچ کتاب دینی دیگری با قرآن همانندی ندارد و اخلاقیّات انجیل نیز بسی بلند و برجسته است.

بنابراین دیدار پیامبر با روح خدا یک تجربهٔ شخصی و در عین حال حقیقتی راستین است که دریافت آن از خرد انسان عادی برتر است. پس کار ویژهٔ وحی همان پیوند شخصی میان خدا و پیامبر است چه با آواز باشد و چه با فرو افکندن در قلب(۴۹) و خواه با لفظ باشد و خواه با معنا. قرآن خودگواهی می‌دهد که وحی به هر دو روش با هم بوده است چنان که در آن جا که پیامبر بر حافظهٔ خود برای از برکردن وحی فشار می‌آورد می‌فرماید: «وَلا تُحَرِّكْ بِهِ لِسانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ: زبانت را به آن حرکت مده تا در آن شتاب کنی» (قیامت، ۱۶). بدین سان وحیِ القا شده آن گاه که پیامبر آن را بر مردم می‌خواند،

همچون پدیده‌ای ساخته و پرداخته در می‌آید و در جهان هستیِ تجربی داخل می‌گردد و از آن پس نیز به گونهٔ کتاب قرآن پدیدار می‌گردد.

اگر قرآن محمّد را در سطح بنیانگذاران بزرگی همچون موسی و عیسی گذارده باشد و شخصیّت ابراهیم را به مانندهٔ مرجعی بنیادی باز گردانیده باشد و همچنین اگر قرآن برای خود نیز بخواهد به کمال رساننده و اصلاح‌کنندهٔ کتابهای کهن در خطّ یکتاپرستی باشد پس رؤیا و وحی نیز باید در معنی دقیق خود به تجربه‌های پیامبران بنی اسرائیل همانند باشد. پیامبرانی که قرآن کمی از آنان را همچون «الیسع»، «الیاس»، «دانیال» و «داود» نام می‌برد و جایگاه آنان را برمی‌کشد. البته اینان پیامبرانی هستند تاریخی که نمونه‌ای از شمار بسیاری از پیامبرانی هستند که نقش خود را در گذر سه یا چهار قرن بازی کردند همچون «عاموس»، «هوشع»، «اِیرمیا»، «اشعیا»ی نخست و دوم، «حزقیل» و دیگران.

این پیامبران در واقع گاهی خود «یهوه» را می‌دیدند و یهوه با آنان سخن می‌گفت و گاهی نیز «یهوه» به آنان وحی می‌فَرستاد. آنان با نام «یهوه» سخن می‌راندند و در پس هر بحرانی جذبه‌ای و خلسه‌ای که برای آنان پیش می‌آمد می‌گفتند: «یهوه گفت» یا «یهوه به من گفت». از آن روی «ماکس وبر» محمّد را با این پیامبران همانند می‌داند و مقایسه می‌کند که این پیامبران – بنا بر عقیدهٔ وی – نمایانگر «نبّوت جذبه‌ای و خلسه‌ای» extatique[۵۰] می‌باشند. یعنی در پیوندی در می‌آیند که وحی بر آنان هجوم می‌آورد تا به حالت ناخودآگاهی برسند و در آن حالت می‌بینند آن چه دیده نمی‌شود و می‌شنوند آن چه شنیده نمی‌شود، لیکن این مقایسه تنها نزد پدیده‌های خلسه‌ای و نمودهای جذبه‌ای – یعنی چیرگی یافتن روح خدا برای مدّتی کوتاه در هنگام وحی – باز می‌ایستد. این بود نقطه‌های همانندی میان محمّد و پیامبران دیگر با توجّه به این نکته که اصل خلسه extase نزد محمّد از چند جهت با اصل خلسه نزد پیامران بنی‌اسرائیل مغایرت دارد، پیامبرانی که قرآن آنان را کوچک به شمار می‌آورد. و این جدای از آن است که قرآن از سویی دیگر ارزش دینی والایی به پدران نخستین همچون ابراهیم، اسحق، یعقوب و یوسف و همچنین بر پادشاهانی همانند داود و سلیمان، می‌بخشد و آنان را از لکّه‌های تاریخی توراتی (همچون کشتن «اوریا») پاک می‌سازد. همچنین قرآن جایگاه موسی را بسیار بالا می‌برد و از او بسیار یاد می‌کند آن چنان که گویی نماد و الگوی محمّد است. خدا با او سخن می‌گوید و قرآن این رویداد را استثنایی نمایان می‌گرداند. موسی از خدا درخواست

دیدار می‌کند لیکن این خواسته ناممکن می‌گردد. آشکار نشدن خدا برای موسی نمایان شدن جبرئیل را برای محمّد ارزش می‌بخشد و بیانگر آن است که خود خدا برای محمّد نیز نمایان نشده است. خدا موسی را در مصر یاری می‌کند و مهمتر این که چهل روز با او وعدهٔ دیدار می‌گذارد و موسی با فرمان‌های دهگانه که بر لوحه‌های مقدّس نگاشته شده از کوه فرود می‌آید. این پافشاری قرآن دربارهٔ شخص موسی – بنیانگذار آیین ملّت اسرائیلی – به ما می‌فهماند که او صاحب کتاب مقدّس تورات است و اوست که بر ملّت یکتاپرست خود، پرستش خدا – یهوه – را واجب گردانید و اوست که صاحب دین الهی است. این چنین قرآن به پیامبران دیگر توجّه چندانی ندارد بلکه کوشش خود را به پاره‌ای از کتاب تورات که به مانندهٔ قرآن از سوی خدا فروفرستاده شده است، متوجّه می‌سازد، لیکن ضرورت ندارد که قرآن با همان ویژگیِ تورات نازل شده باشد چون وحی شکل‌های گوناگون دارد.

چه بسا شکل قاطع و بی‌واسطهٔ وحی قرآنی که در روزگاری کوتاه فرو فرستاده شده و پیوند اوّلیه‌اش با دو دیدار آن روح خداوندیی که از خدا بیرون آمده است (و قرآن در این باره به روشنی می‌فرماید: «تَنَزَّلُ المَلائِکةُ والرُّوحُ فِيْها: فرشتگان و روح در آن فرود می‌آیند» قدر، ۴) و همچنین نشانه‌های پنهان خدا در جهانی دیگر، و شفّاف شدن جهان نامتناهی برای محمّد، همه و همه چیزهایی باشد که «ماکس وبر» را وادار کرده است تا محمّد را با پیامبران اسرائیلی مقایسه کند،[51] و این مقایسه به منظور تلاش برای اثبات وجود خدا یا چگونگی آفرینش یک امّت سپس یک شریعت و از آن پس یک دین کامل، نیست.

بنابراین در میدان پدیده‌های خارق‌العاده و غیرطبیعی – و تنها در همین میدان – است که می‌توانیم مقایسه میان محمّد و پیامبران دیگر را پی‌گیری کنیم. همچنان که مقایسه میان محمّد و زردشت را دنبال می‌کنیم زیرا زردشت برای اصلاحی ژرف در گرایش به یکتاپرستی برخاست و پیوندی گرم با خدای خود بر پایه عشق‌ورزی و آرزومندی بر پا ساخت. «وبر» دربارهٔ موسی وارد بحث نمی‌شود. او موسی را پیامبر به شمار نمی‌آورد چون هاله‌ای تیره پیرامون زندگی و نقش او را فراگرفته است. همچنین در پژوهش خود از پیامبری عیسی نیز سخن به میان نمی‌آورد زیرا کارهایی به عیسی وابسته شده است که سوسیولژی (جامعه‌شناسی) دینی آنها را نمی‌پذیرد. در تحلیل‌های «وبر» محمّد نمونهٔ روشنی است برای پیامبری. او بسیار محمّد را با زردشت مقایسه می‌کند. بدان‌سان که

دیدیم او همانندی بزرگی میان محمّد و پیامبران اسرائیلی در روش نبّوت جذبه‌ای و خلسه‌ای extatique برپا داشت.

بی‌گمان «النّبیّیم: پیامبران نخستین» در اسرائیل – پیش از روزگار پادشاهی آنان – و در فینیقیه و هند و یونان باستان پیدا آمدند. این پیامبران مردمانی ابتدایی و بی‌تمدّن و به توحّش نزدیک بودند. در بیهوشی و ناخودآگاهی، به جادوگری، وردخوانی‌های پریش‌خردانه و سرمستی برخاسته از جذبه و خلسه (نه از راه باده گساری) می‌پرداختند.[۵۲]

آنان همچون گروه‌های بی‌تمدّن و وحشی زندگی می‌کردند. در جنگ‌های اسرائیل همچون جنگجویان غارتگر در کنار سوارکاران نیرومند و توانگر شرکت می‌جستند (مانند جُبوریم،[۵۳] جبّ در عبری باستان به معنی نیرو و مانند واژهٔ «شدیدُ القُوَی: سخت نیرو» است). این اشتباه تام است که «وبر» محمّد را جنگجویی غارتگر به شمار می‌آورد. محمّد در جنگ‌ها، انسانی عادی بود بلکه در حقیقت خود جنگ نمی‌کرد و تنها به فرماندهی بسنده می‌نمود و در میدان نبرد فرود نمی‌آمد (نگاه کنید به جاحظ، کتاب عثمانیّه، ص ۴۸).

در پی این روزگار بدوی و نامتمدّانه پیامبران حقیقی از قرن هشتم ق.م. ظهور کردند. اسرائیل، یهود و مسیحیّت این پیامبران را یکی از ستون‌های دین یهود می‌دانند. آنان نوشته‌های مهمّی بر جای گذاشتند که در سفر انبیاء» گردآوری شده است. آنان پیامبرانی به شمار آمده‌اند که از یگانگی «یهوه» پاسداری کردند و مفهوم خدا را در سمت و سوی جهانی شدن پیش برده کمال بخشیدند و اخلاقیّات را آراسته و پیراسته ساختند، نقش این پیامبران در کمال بخشیدن به یهوه و بالا بردن سطح فکری دین، نقشی بزرگ بود. همچنین آنان نقشی سیاسی بازی کردند و چندین برابر روزگار پادشاهی و فرمانروایی پادشاهان کار انجام دادند و کاملاً به مانندهٔ پیامبران جادو پیشهٔ گذشته نبودند. «اَلیَسع» آخرین اینان و نخستین آنان بود. نقطهٔ همانندی آنان با محمّد در این است که از وحی خدایی سخن می‌گویند و جذبه‌ها و خلسه‌های گوناگون بر آنان می‌رود. همچنین آنان مردمانی با فرهنگ، بزرگوار و از جهت مادی و معنوی مستقل می‌باشند یعنی در برابر چیزی که از آنان خواسته می‌شود مزدی نمی‌گیرند. بنابراین کار انان رایگان است، همچنین از حکومت و نظام روحانیّت به دور می‌باشند. «وبر» با یک ویژگی عمومی شخص پیامبر را در همهٔ

فرهنگ‌ها این چنین توصیف می‌کند: او کاهنی وابسته به نظام روحانیّت نیست. او کسی است که خود را - همچون پیامبری که خود خویشتن را پیامبر نامیده - به پیامبری می‌گمارد، در نتیجه او غاصبی (usurpateur)(٥٤) است که این نقش را برای خود برگزیده است. در اسرائیل سنّت ابتدائی برای این وظیفه یافت می‌شود که پیامبران آن را دگرگون ساختند و از آن دوری گزیدند بلکه «النَّبِیِّم: پیامبرانِ باستان» را نیز خرد می‌شمردند. لیکن این کار وجود چنین سنّتی را منع نمی‌کند، در نتیجه پیوند پیامبران با متافیزیک و راه و روش آنان، از اخلاق و روحیّهٔ اسرائیلی، شگفت‌انگیز نمی‌باشد.

هیچ پیامبری پیش از محمّد در جزیرة العرب یافت نشده است. در این صورت چنین سنّتی در این میدان یافت نمی‌شود همچنان که مفهوم خدای یکتا نیز یافت نمی‌شود. این که پیامبران اسرائیل ملّت خود را از خشم «یهوه» برای رفتارشان بیم می‌دهند شگفت نمی‌نماید زیرا «یهوه» در واقع خدای آنان است در حالی که محمّد به رها کردن خدایان مورد پرستش و پرستیدن خدای یکتا فرامی خواند. خدایی که عرب او را می‌شناسد امّا در سازمان زندگی دینی آنان داخل نمی‌شود، و این فرقی بزرگ میان محمّد و دیگر پیامبران است. هربار در همهٔ فرهنگ‌ها پیامبری پیدا می‌آید که برای راستی پیامبریش از او حجّتی خواسته می‌شود. مقصود از حجّت، رویدادی خارق‌العاده است که بتواند قوانین طبیعت را درهم شکند. این حجّت از پیامبران عادی اسرائیل درخواست نمی‌شود زیرا انان در دور آخر خود تنها راهنمایان و پیشوایان دینی بودند. امّا حجّت از موسی سپس از عیسی خواسته می شود، عیسایی که سنّت مسیحیّت او را به آوردن معجزه‌هایی استثنایی بر می کشد و قرآن خود نیز این معجزه‌ها را نیرو می‌بخشد.

مقایسه‌ای که «وبر» میان محمّد و پیامبران دیگر می کند در ساخت تجلّی و وحی یا به گفتهٔ دیگر در نوع پیوند با متافیزیک، نهفته است.

او به مانند یک جامعه‌شناس بزرگ آن چه را که پیامبران از تجربه‌های خود می‌گویند، باور می‌کند، و روش درست همین است. امّا او همچون اثبات‌گرایی عقلی مذهب و نوپرداز یا حتّی جامعه‌شناسی خردورز، می‌پندارد که رفتارهای پیامبران از گونهٔ «بیماری» است. پیامبران در گذر سه سده بر حالت‌هایی غیرعادی که میان آنان همسان بود گذر می‌کردند و این در هنگامی بود که روح «یهوه» بر آنان چیره می‌آمد و آنان هستی خود را می‌باختند. برخی بیهوش می‌شدند و بینایی از کف می‌دادند و بر روی

زمین کورمال کورمال راه می‌رفتند (اشعیا، ۲۱) . برخی دیگر خود خدا را می‌دیدند و فلج می‌شدند. برخی نیز آب دهانشان به هنگام غیب‌گویی روان می‌گشت، و بسیاری از آنان «یهوه» را می‌دیدند و «آواهایی» می‌شنیدند. کارهایی که پزشکی نوین آن‌ها را توهّم (hallucination) می‌نامد، و این حال «اشعیا» و «عاموس» بوده است (اشعیا، ۶، عاموس، ۹/۱). همهٔ اینها در کتاب عهد قدیم آمده است و بر خاطر هیچ کس در روزگار آنان و پس از آنان نمی‌گذشت که این پیامبران را در خواب‌هایشان و یا در سخنانی که «یهوه» به آنان وحی کرده، دروغگو بشمرند یا به بهتان متّهم سازند.

همهٔ چیزی که در روزگار کنونی پیش آمده، کوششی است تا از این پدیده‌ها به نام بیمار روانی، تعبیر گردد. لیکن چگونه می‌توان این چنین تعبیری را پیش کشید در حالی که به این پیامبران دانش و سخنان ژرف نسبت داده شده است؟ چگونه این پدیده‌ها چندین سده تکرار یافته تا نمونه‌ای از روش اخلاقی و رفتاری شده است؟ «ارمیا» گوید: «کسی که جور کشیده، رنج دیده نباشد، و سخن بگوید در حالی که از سوی نیرویی بیرونی یا از سوی دریافت‌های قلبی خود مجبور نباشد، پیامبری اصیل نخواهد بود». به واقع نبّوت در معنی دقیق خود این چنین است: ناگزیر باید نیرویی بیرونی باشد، یا نیرویی بیرونی باشد که با راستی‌ای هر چه تمامتر نمایان گردد. ناگزیر باید عقل طبیعی ناپدید گردد. ناگزیر باید پیامبر رنج بکشد و در حال بحران و اضطرابی درونی درآید.

در حقیقت حالت‌های زیر با هر آن چیزی که به متافیزیک پیوند می‌یابد، برای پیشوایان دیگر نیز آشکار می‌گردد: خردباختگی، بی‌هوشی، وجود نیرویی که بر شخص چیرگی یابد و از خود بی خود شدن. ما همین حالت‌ها را در یونان برای آن زن غیبگو pythie می بینیم که با نام کاهنهٔ «آپولو» پیشگویی‌های دشوار و پیچیده‌ای به زبان می‌راند. همین حالت‌ها را برای پیامبران دین جین هند (Jainism) که ذات خداوند را می‌بینند، می‌یابیم. ما با همین خردباختگی و حواس‌پرتی و خلسه در روزگار کنونی نزد کاهنان ملّت‌های ابتدایی نیز برخورد می‌کنیم.

لیکن پیامبران اسرائیل جهان روانی خود را دگرگون ساختند و به آزاد شدن از زیر بار سنگین شریعت ندا دادند و از این راه به حالت نبوّت، الگو بودن و هستی والای آن را در جهان بالا بخشیدند. در این جاست که مشکل آفرینشی فرهنگی – دینی از گونهٔ والای آن مطرح می‌شود. «وبر» می‌گوید: «نبوّت خلسه‌ای تنها در اسرائیل و در سرزمین‌های

عربی با محمّد یافت می‌شود و بس». به عقیدهٔ من «وبر» با این سخن نمی‌خواهد بر پدیدهٔ خلسه و جذبه‌ای که در بسیاری از فرهنگ‌ها یافت می‌شود، تأکید کند، بلکه می‌خواهد بر پیوند اندیشهٔ پیشرفته و ژرف‌نگری و نیروی پشتکار با این پدیده تأکید نماید و این همان چیزی است که به پیامبری معنا و شکوهمندیش را می‌بخشد.

در واقع اگر چه محمّد به هنگامی که در جامعهٔ خود فردی آزاد بود و دعوت او به گفتهٔ قرآن: «وَلا اَسْألُکُم عَلَیهِ مِن اَجْرٍ: من از شما برای کار نبوّت مزدی نمی‌خواهم» (شعراء، ۱۰۹) مجانی بود و به او وحی می‌شد و با نام خدا سخن می‌گفت و در روش خلسه‌ای با آن پیامبران همسان می‌گشت یعنی او نیز در برهه‌های کوتاه وحی، پیامبری خلسه‌ای و جذبه‌ای بود، لیکن در لحظه‌هایی که از وحی بیرون می‌آمد و هوش روشن خود را باز می‌یافت و نیز آن گاه که وحی به گونهٔ آیه‌های قرآن در می‌آمد، رفتارش آرام بود و نشانه‌های پریشانی و ناآرامی بر او پیدا نمی‌آمد مگر بسیار اندک، نه با آن آشفتگی ویژه‌ای که برای پیامبران دیگر دست می‌داد. او هنگامی که با نام خدا برای مردم جامعه سخن می‌گفت، سخنش تلاوتی آرام بود و این بدان معناست که میان لحظهٔ وحی – آن گاه که نیروی الهی در شکل روح خدا بر محمّد چیره می‌شد – و میان لحظهٔ بازگو کردن وحی برای مردم و فراخواندن آنان به دین، فرق و فاصله است.

محمّد و هر یک از پیامبران در محیط فرهنگی خود زندگی می‌کردند، محمّد یکی بود و آن پیامبران توده‌ای را تشکیل داده بودند امّا در پایان محمّد کتابی مقدّس و کامل آورد. اگر چه قرآن در آغاز محمّد را با صفت «رسول» فرستادهٔ خدا» توصیف نمی‌کند و این صفت را برای «ذی القُوَّه: خداوند نیرو» یعنی جبرا–ایل ویژه می‌سازد امّا همین قرآن در برههٔ پایانی مکّی و در سرتاسر برههٔ مدنی از این صفت برای محمّد سرشار است. اگر چه صفت رسول در تاریخ دینی اسرائیل، سست است و درخشندگی ندارد و به سختی در معنای مردی از مردمان خدا به کار می‌رود نه بیشتر، لیکن پایگاه آن با آمدن مسیح بالا گرفته است زیرا مسیح در انجیل «مرقس» و انجیل «متّی» خود را به «رسول الله» توصیف کرده است.(۵۵) امّا همین مسیحیّت پس از پای گرفتن، صفت رسول را به یاران مسیح داده است، آن یارانی که مسیح می‌فرستاد تا مردم را به ملکوت بشارت دهند. و این حقیقت لبّ مسیحیّت نخستین است.

روشن است که قرآن به ویژه در پایان برههٔ مدنی به صفت رسول جایگاهی والا

بخشیده است. قرآن میان خدا و پیامبرش را بسیار نزدیک گردانیده بلکه محمّد را به صفت «رسول»[۵۶] توصیف کرده است. اگر چه به روشنی نمایان است که برای این نام گذاری – رسول – در قرآن و در آن روزگار هدفی بزرگ پیش روی بوده است امّا قرآن برای ویژه گردانیدن این نام به شخص محمّد آن هم در روابط وی با مسلمانان، گرایش داشته است. قرآن با این سخن:«رسولَ اللهِ و خاتَمَ النَّبِیّین: فرستادهٔ خدا و خاتم پیامبران)[۵۷] کارهای پیامبر را در همین دو وظیفه خلاصه کرده است. به عقیدهٔ من نصّ مقدّس قرآن فرقی میان این دو نامگذاری برای پیامبر – رسول و نبی – بدان‌سان که مسلمانان در برههٔ بعد پنداشته‌اند نمایان نمی‌سازد. زیرا کتاب‌های سیره و تاریخ کهن پیامبر را بسیار با نام «رسول‌الله» توصیف می کنند در حالی که کتاب‌های حدیث، حدیث را با نام «نبی(ص)» به پیامبر می‌رسانند و این نکته در کتاب صحیح بخاری و پیش از آن در کتاب الموطّأ به خوبی آشکار است.

پیامبران بنی‌اسرائیل از الیسع تا حزقیل احساسات قلبی و جهان شمولی را در دینی داخل کردند که از بدوی بودن و سختی نمادگرایی‌ها و رمز و رازپردازی‌ها نشان یافته بود همچنان که بر شخصیّت «یهوهٔ» یگانه که نزدیک بود در آیین‌های کنعانی ذوب شود تأکید ورزیدند. در برابر این آزادگرایی در راه پیدایش «دینی قلبی» جنبشی برای برگردانیدن شریعت به حدنصاب آن و عملکردی نیرومند برای گرایش دادن به آداب و تشریفاتی مذهبی، قد برافراشت، لیکن اثرهای پیامبران در لابه لای کتاب مقدّس بر جای ماند و نابود نگردید.

در مقام مقایسهٔ پیامبران با محمّد، نقطه ضعف آنان پیدا می‌شود: محمّد هم‌تراز موسی و عیسی بود، یعنی شخصیّتی تنها و یگانه بود و همچنان که گفتیم بنیانگذار دینی تام و تمام بود و آن‌گاه که تودهٔ پیامبران از بزرگ تا کوچک گروه‌بندی شوند همهٔ آنان در برابر محمّد کوچک می‌نمایند بنابراین مقایسهٔ آنان با محمّد تنها در صفت خلسه و جذبه جائز است و بس. لیکن همین حالات جذبه و خلسه نیز همراه با رؤیا و وحی، برای محمّد بسیار بیشتر پیش می‌آمد تا برای آن پیامبران در حمله‌های عصبی و بیهوشیشان. هر آنچه به جان محمّد می‌رسید در درون او روان می‌گشت و هیچ نشانی از پریشانی ظاهری و آشفتگی بیرونی بر او نمایان نمی‌گردید. از همین روی قرآن تفسیر رؤیا و تفسیر ماهیّت وحی و تأکید بر وجود هر دو آنها را گزیر ناپذیر دید وگرنه هیچ

چیزی از آن ها به روشنی آشکار نمی‌شد. امّا همواره شیوه‌های رفتاری و اخلاقی پیامبران بنی‌اسرائیل تا اندازه‌ای به شیوه‌های رفتاری «النَّبِیِّیم: پیامبران» باستانی و بدوی همانند است و فرق بنیادی میان آنان با پیامبران باستان، در پیشرفتگی اندیشه، نگرش و اخلاق است.

اگر چه محمّد هنگامی که روح خدا بر او چیره می‌آید، پیامبری خلسه‌ای است امّا این خلسه در ویژگی آرام خود کاملاً با جوش و خروش‌ها و ناآرامی‌های پیامبران اسرائیلی متفاوت است. خلسه و جذبه نزد محمّد فشار و بی تابی‌ای است که در پی آن گشایش و شادمانی پیش می‌آید. نه تنها محمّد در خلسه‌ای بودن با پیامبران اسرائیلی همسان است بلکه از آن روی نیز که قرآن معجزه‌ها را برای او رد کرده، با آنان همسان می‌باشد. زیرا برای پیامبران اسرائیلی نیز – به جز کمی از آنان – معجزه‌هایی یافت نشده است. پس محمّد مبلّغی است نه بیشتر، لیکن همواره با متافیزیک در تماس است. قرآن برای پیامبر پیشگویی کردن و از غیب آگاهی دادن را انکار کرده است، البته نقش او نیز هرگز این نبوده است در حالی که پیامبران گاه‌گاه از رویدادهایی که خواهد آمد، پیشگویی کرده‌اند. از میان آنان «ارمیا» ویژهٔ بیم دادن از فرارسیدن گرفتاری‌ها و بدبختی‌ها بوده است. بیشتر پیامبران اسرائیلی با نام «یهوه» ملّت خود را زیر فشار گونه‌ای بیم و هراس درآوردند و بر آنان سخت گرفتند و «یهوه» را از فراموش شدن رهایی دادند و مردم را به بالا بردن اخلاق واداشتند و از جنگ‌های برون مرزی که برخی از پیامبران در گذشته آن را به جا می دانستند، بیم دادند. این چنین است که ما در میان آنان نشانه‌هایی از سخت‌گیری و تندی و تعصّب‌ورزی‌های خشم‌آمیزی می‌بینیم. بدیهی است خواستهٔ پیامبران اسرائیلی زندگی این جهانی بوده زیرا ملّت اسرائیل در آن روزگار جهانی دیگر و رستاخیز و مانند آن را نمی‌شناخته‌اند.[۵۸]

من این جا می‌خواهم دو نکته را دربارهٔ محمّد بررسی کنم: قرآن هر گونه معجزه‌ای را برای محمّد رد کرده است. در حالی که موسی و عیسی معجزه‌های بزرگی انجام داده‌اند: شکافتن دریا، مرده زنده کردن و جز آن – من چیزی را که کمی پیش از این گفته‌ام بازگو می‌کنم: معجزه در واقع وجود ندارد. تنها گفته شده که معجزه‌ای رخ داده است تا به جایی که معجزه به گونهٔ یک سنّت و سپس باوری دینی درآمده است و این امر تا اندازهٔ بسیاری به اسطوره و اسطوره‌شناسی همانند می‌گردد. بی‌گمان فرق میان حالت خلسه و جذبه برای کسی همچون محمّد و میان درهم شکستن قوانین و سنّت‌های

طبیعت – به هر خواسته که باشد- بسیار نمایان است و قرآن در این باره آشکارا می‌فرماید: «ولَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبدِیلاً: برای سنت خدا هرگز دگرگونی نمی‌یابی». (احزاب، ۶۲). قرآن تنها اسطوره‌های باستان را باز می‌گرداند تا پیوند خود را با سنّت یکتاپرستی نگاه دارد و آن را تأیید نماید. امّا خلسه و جذبه (که چیز شگفت‌آوری نیست) به روان انسان دست می‌دهد. توهّم و خردباختگی در واقع وجود دارد و ما همه روزه آن را می‌بینیم و در آن، جای هیچ شگفتی نیست امّا تنها فرق آن برای پیامبران نسبت به دیگران، در این است که آنان تجربه‌های خلسه‌ای خود را راست و درست به زبان می‌آورند و از میان آنها برای تبلیغِ دینی بلند پایه بیرون می‌آیند. دین یکسره بر پایهٔ ایمان داشتن به راستی پیوند میان خدا و پیامبرش می‌باشد و اصول اعتقادی بر بنیان همین پیوند استوار است و این پیوند در هنگامی است که معجزه‌های فیزیکی از متن و جوهرهٔ دین نمی‌باشد بلکه اسطوره‌هایی تاریخی است(موسی) و یا نشان دادن حجّتی است برای ادّعا کردن موقعیّتی ویژه که برتر از مقام پیامبری است(عیسی).

معجزهٔ بزرگ برای خود تأییدی می‌خواهد که بر نیروی خدا استوار باشد. برای موسی خدای ویژه‌ای است به نام «یهوه» که روزگار درازی خدای بومی اسرائیل بوده است. او از خدایان دیگر که با وجود یهوه مورد پرستش ملّت اسرائیل بوده‌اند، نیرومندتر است. برای عیسی نیز این اندیشه در دست است که او از روح خدایا پسر خدا است و انسانی عادی نیست و از همین روی عیسی بهره‌ای از نیروی خداوندی را برای خود نگاه داشته است.

محمّد به همهٔ اینها نیازی ندارد. خدا در نخستین حرکت با روح خود یعنی با پرتوی از سوی خود بر او تجلّی کرد و وحی از راه همین روح برای او ادامه یافت. در این جاست که به روشنی نشان ویژهٔ خلسه و جذبه extatique برای نبّوت محمّد آشکار می‌گردد هر چند که این واژهٔ عربی آن چنان که از واژهٔ فرانسویش برمی‌آید، گویا و رسا نیست. باری نقش محمّد در نحوهٔ پیوند با متافیزیک و چگونگی روی دادنش منحصر نمی‌شود. به طور کلّی این امر برای به تصویر کشیدن نشانه‌های نبوّت محمّد بسنده نمی‌باشد و «ماکس وبر» دراین باره کوتاهی ورزیده است زیرا او بر منابع کهن – غیر از قرآن – تکیه کرده است. برای نمونه: بی‌گمان دیدار جبرئیل در کالبد مردی، با محمّد پذیرفتنی نیست زیرا منابع در این باره متناقض است و همچنین سخنانی از این دست از دیدگاه منطق و کلام با قرآن تعارض دارد.

امّا خلسه و جذبهٔ رعشه‌ای همچنان که گفتیم نه تنها در اسرائیل و جزیره العرب برای محمّد بلکه در جای‌ها و برای کسان دیگر نیز یافت می‌شود مانند ایران، هند، آیین هندو، آیین «جین»، «بودا»[۵۹] و هر کس دیگر – از صوفیّه گرفته تا شعبده‌بازان و دیوانگان – که به کارهایی دینی بپردازد تا آن کارها بر خردش چیره شوند و او همچنان بکوشد تا با متافیزیک پیوند یابد.

مشکل این است که بنیانگذاران بزرگ بدان انگیزه که در ساخت روانی خود انسان‌هایی عادی نبودند و سطح آنان از سطح مردمان دیگر بالاتر بود، تأثیری بزرگ بر اوضاع موجود روزگار خود نهاده‌اند و آن را برای سده‌ها و سده‌ها تراشیده و آراسته ساخته‌اند و همین کار است که آنان را از الهام یافتگان بسیاری در تاریخ زندگی بشر که چیزی از روان پریشی در سرشت آنان است، جدا می سازد. شاید بنیانگذاران بزرگ، دست کم از این دیدگاه که زندگی خود را دستخوش آشفتگی درونی و آواهای باطنی ساخته‌اند، مانند الهام یافتگان روان نژند باشند لیکن فرق میان اینان و آنان بسیار بزرگ و بزرگ است.

# ۷
# پیامبری و دیوانگی

رفتاری که پیامبر از مردم خود دید – در معنی کنونی – یک ایستادگی در برابر او نبود زیرا پیامبر مرد سیاست نبود بلکه آن تنها طرد کردن، به ستوه آوردن، به کارهای ناپسند متّهم کردن، کاستن ارزش وحی یا دروغگو شمردن محمّد بود. همهٔ اینها از نپـذیرفتن محمّـد و ناخرسندی از دعوت او و تا اندازهٔ زیادی در شگفت‌زدگی آن مردم از پیدایش این پدیـده و کوشش برای توجیه آن نشان دارد.

از درونِ طرد کردن محمّد در آغاز کار، توصیف کردن وی – به گـواهی قـرآن – بـا پاره‌ای صفتَ‌ها، به اوج خود رسید، صفت‌هایی که بنا بر عادت، از فرهنگ ویژهٔ عرب‌ها برگرفته شده بود. پس محمّد کاهن،[۶۰] شاعر، ساحر و به ویژه «مجنون: جن‌زده» یا دیوانه است (انعام و اعراف). بسیاری اوقات این صفت‌ها با صفتی دیگر همـراه مـی‌شـود: شـاعر دیوانه» یا «جادوگر دیوانه». همهٔ این سخنان ناروا بـرای آن اسـت کـه وحـی فرسـتاده از سوی خدا را دروغ نمایان سازد و قرآن را به متافیزیکی پست همچون جن‌زدگـی، کـردار اهریمنان، جادوگری و پیشگویی، برگردانـد. تنهـا در برخـی اوقـات کوشـش و کـارکرد پیامبر به هدفی هوشیارانه و نقشه‌ای از خود ساخته نسبت داده می‌شود، در نتیجـه محمّـد «اِفتَرَی عَلَی اللهِ کَذِباً: بر خدا دروغ بسته» و آن چه می‌گوید از آموزگاری آموخته است و آشکارا آهنگ نابود کردن خدایان را دارد.

توصیف کردن محمّد به دیوانگی و جن‌زدگی بسیار تکرار می‌پذیرد تا به جایی که برای

او تصدیقی می‌شود در این که وحی دریافت می‌کند و از غیب آگاهی می‌یابد و چیزهایی شگفت‌آور می‌شنود و این نقیض آن افترا است کـه پیامبر قرآن را از روی هوشمندی و آگاهی خود، آفریده است.

روشن است که «جنون» در قرآن به معنی پریشان عقلی و خردباختگی و از دست رفتن نیروی دریافت نیست بلکه مقصود این است که محمّد جن‌زده و دارای تابعه و همزادی است[٦١] که محمّد را در اختیار خود دارد و اوست که سخنان را به هر گونه که باشد بر وی املا می‌کند. عرب‌ها به بودن این موجودات نادیدنی کـه در بیابان‌ها و دشت‌ها پراکنده‌اند، ایمان داشتند. موجوداتی که نیروهایی برتر از نیروهای انسان دارند چون از ماده و قوانین طبیعت رها می‌باشند. قرآن خود می‌گوید این موجودات پیش از بعثت پیامبر به آسمان بالا می‌رفتند تا استراق سمع کنند.[٦٢] آنها با آن «روح‌ها»ی آیین‌های ابتدایی همسان می‌شوند که جهان را فرا می‌گرفتند و افسون می‌ساختند. انسان می‌توانست با آن موجودات پیوند یابد خواه برای بازداشتن آن‌ها از تبهکاری‌ها چنان که قرآن می‌فرماید: «وَاَنَّهُ کانَ رِجالٌ مِنَ الإنسِ یَعُوذُونَ بِرِجالٍ مِنَ الجِنِّ فَزادُوهُم رَهَقاً: به درستی که مردانی از آدمیان به مردانی از پریان پناه می بردند پس پریان را طغیانی افزودند».(جن، ۶) خواه برای به کار گرفتن آنها در راه رسیدن به خواسته‌های تباه و دست یافتن بر نیروهای آنها.

واژهٔ «جن» از واژهٔ لاتینی «جینیوس» Genius گرفته شده که در اصل بـه معنـی إلـه، خدا» می‌باشد، سپس معنای آن در زبان‌های لاتینی دگرگونی یافته و به معنای نیرویی الهام بخش برای شاعر و هنرمند درآمده است. بسیاری از تمدنّها بلکه تقریباً همهٔ آنها بر این باورند که دریافت‌های پیشگویی کنندگان و کاهنان (oracles) وحی خداوندی است همچنان که شعر نیز – در جایگاه همانندی خود با وحی – از الهه‌ای سپس از شیطانی درونی یا تابعه‌ای بیرون از جهان انسانی، فرا می‌رسد.

بدیهی است از دیدگاه عرب‌ها و قرآن دربارهٔ یکی دانستن شیطان‌ها و پریان یا جدایی آنها از هم، اشکالی یافت می‌شود. شاید نقش شیطان‌ها در قرآن پیرامون خواستهٔ اصلی آنها یعنی افکندن انسان به ناسپاسی و پستی و بزهکاری، استوار باشد. امّا پریان – به گواهی سورهٔ جن – نقشی دیگر دارند. آنان بـا انسان در زمین و در گردهمایی روز رستاخیز همسایه و در کنار هم‌اند. آن چه برای محمّد رخ داد و در قرآن نیز آمده است، اسلام آوردن پریان است[٦٣]، یعنی داخل گردانیدن آنان است در اندیشهٔ اسلامی برای دیگر

موجودات و رام گردانیدن آنهاست برای خدا و پیامبر. این پریان قرآن را شنیدند و راه‌کار و ارزش آن را دریافتند و از رویدادهایی که آمدن وحی را در آسمان فراگرفته، آگاهی یافتند. برخی از آنها ایمان آوردند و در پایان، ناگزیر نیروهای تباهی آور خود را پدیدار نساختند چنان که قرآن می‌فرماید: «و أنّا مِنّا الصّالِحُونَ و مِنّا دُوْنَ ذلکَ کُنّا طَرائِقَ قِدَداً: و این که از ما گروهی شایستگانند و از ما جز اینان بودند، ما گروه‌های گوناگون بودیم».(جن، ۱۱).

بنابراین پیامبر «مجنون: جن زده» نیست. زیرا خداپریان را در برابر سخن وحی و قرآن و نبوّت رام و فروتن ساخت، پس سخن برخاسته از جایگاه نبوّت بسیار برگفته‌های پریان برتری دارد زیرا نبوّت از خدا است و چه دور می‌نماید که پریان به محمّد وحی کنند یا او را جن‌زده گردانند در حالی که قرآن آنها را رام و مهار ساخته است و این همان چیزی است که سورهٔ جن از آن سخن می‌راند. همچنین دلیل آوردن با قرآن بر این که پیامبر دیوانه نیست و پیوند او تنها با خدا است، در برابر چشمان، بسی آشکار است برای این که قرآن از پیدا آمدن همهٔ هستی، آفرینش گیتی، سامان جهان و نقش انسان در آن و اخلاقیّات والا، به مُهرِ حکمت و دانش خداوندی نشان یافته و این ویژگی تا به امروز نیز پیش می‌تازد.

جنون نخستین چیزی است که پیامبر دربارهٔ وحیِ فرو فرستاده از سوی خدا، بدان متّهم شد. خدایی که قریش او را آفریدگار هستی و در دستِ دارندهٔ سرنوشت‌ها و بسیار دور و بلند جایگاه می‌شناخت. جنون به معنی پیوند یافتن با جنیبان و پریان است نه به معنی دیوانگی که امروزه به کار می‌بریم. بهترین دلیل بر این گفتار خود قرآن در سورهٔ تکویر است که با تأکید بر منبع وحی می‌فرماید: «قَولُ رَسولٍ کَرِیمٍ: قران سخن فرستاده‌ای است گرامی». سپس در پی آن می‌آورد: «و ما صاحِبُکُم بِمَجنُونٍ ... و ما هُوَ بِقَولِ شَیطانٍ رَجِیمٍ: دوست شما جن زده نیست... و قرآن سخن اهریمن سنگسار شده نمی‌باشد». همچنین دلیل دندان‌شکن در این‌باره دیدن همین فرستادهٔ خدا «بالأُفُقِ المُبِیْنِ: در افق آشکار» است. سورهٔ تکویر به دنبال آیه‌های یادَ شده می‌پرسد. با این اندیشه‌های بیمارگونه و نادرست که در سردارید «فَأینَ تَذهَبونَ: به کجا می‌روید»؟ آن گاه برای روشن سازی هویّت قرآن می‌افزاید: إنْ هُوَ إلّا ذِکْرٌ لِلعالَمِینَ: قرآن نیست مگر یاد کردی برای جهانیان» پس قرآن بسی بالاتر از آن است که از سوی جنیّان و پریان الهام شده باشد. قرآن، دلیلِ دیدار شخص فرازمینی را با

پیامبر در سورهٔ «نجم» بازگو می کند. زیرا حجّتی دندان‌شکن و انکارناپـذیر اسـت، آن‌گـاه می‌پرسد: «اَفَتُمارُوْنَهُ عَلَی ما یَرَی: آیا با پیامبر در آن چه دید ستیز می‌کنید»؟ پریان را نمی‌توان دید زیرا آنها توده‌هایی پنهان‌اند. حتّی در سورهٔ جن نیز پیامبر آنها را ندیده و سخنانـشان را نشنیده بلکه تنها سخنان آنها به او وحی شده است، به گفتهٔ دیگـر: دیـدن پریـان نـاممکن است، در نتیجه پیوند بشر با آنها یا از راه شنیدن دست می‌دهد – اگر چه پیامبر سخن آنها را نشنیده است – و یا از راه الهام و وحی درونی (وسوسه) انجام می‌پـذیرد. قـرآن گـواهی می‌دهد که پریان و جنیّان «یُوَسْوِسُ فی صُدُورِ النّاسِ: در سینه‌های مردم وسوسـه مـی کننـد. بدین معنی که جنیّان اندیشه‌ها را در عقل پراکنده می‌سازند به گونه‌ای که انسان می‌پندارد آن اندیشه‌ها از خود اوست و در همان آن احساس می کند که انجام دادن آنها بر او واجب است، در نتیجه وسوسه، آزادی اندیشه را از او می گیرد و بر خود او چیره می گردد. وسوسه در نوع خود تکرارپذیر، ناپیوسته و نابسامان است امّا جنون پیوسته و یـا بـا چیـز دیگـری است زیرا در نوع خود، اندیشه را یکسره از سوی جنیّان در تصرّف در می‌آورد. اینـک مـا دراین جا به مشکلی مواجه می شویم: آیا قریشیان می‌پنداشتند جنیّان با توانـایی خـویش در خرد پیامبر درمی‌آیند و سخنان را بر او املا می کنند و او را از غیب آگاهی می‌دهند، یعنی قرآنی که پیامبر می‌خواند همان سـخنان جنیّـان اسـت و تنهـا یـک الهـام‌گیـری از آنـان نمی‌باشد؟ زیرا تابعهٔ شاعر تا این اندازه توانایی ندارد که او را رام و مهار خود گرداند بلکه تنها با بهره‌گیری از توانمندی‌هایش شعر را به او الهام می کند تا شعر از نهـاد شـاعر بیـرون آید چنان که گویی آن شعر از خود شاعر نمی‌باشد.

تمدّن‌های مسیحی در خاور زمین با پدیدهٔ جذبه و به تـصرّف درآوردن عقـل بـسیار آشنایی دارند امّا آن را به شیطان نسبت مـی‌دهنـد بـا ایـن کـه شـیطان مفهـومی مـسیحی است.[٦٤] همین باور دربارهٔ تمدّن‌های ابتدایی در آفریقا و امریکا نیز گفته مـی‌شـود، آنـان باور دارند که روحی از روح‌ها یا نیایی از نیاکان در شخصی که او را احضار مـی کنـد یـا به اجبار در او حاضر می‌شود، در حالتی ویژه و غیرعـادی، آشـکارا سـخن مـی گویـد بـه گونه‌ای که آن شخص، شخصیّت واقعـی خـود را از دسـت مـی‌دهـد و بـرای آن موجـود نامرئی، ظرف یا کالبد می‌شود تا آن موجود روان و زبان او را قرض گیـرد. مـا بـه زودی دربارهٔ این پدیده به گستردگی سخن خواهیم گفت.

امّا مشکل پیشین همچنان پابرجاست: آیا عرب‌ها دربارهٔ جذبه و خلسه و نقـش جـن

در آن، تصوّری بدان‌سان که گفتیم دارند؛ عرب‌ها به گواهی قرآن، تشنج صرعی را در مصروع، برخاسته از دیوانگی و ترجیحاً از عملکرد جن به شمار می‌آورند. قرآن این کار را به شیطان نسبت داده می‌فرماید: کَما یَقُوْمُ الَّذِی یَتَخَبَّطَهُ الشَّیطانُ مِنَ المَسِّ: در رستاخیز به سان کسی که شیطان اورا از جنون، مصروع می‌کند، برمی‌خیزد».[٦٥] و این سخن گمان خاورشناسان را که می‌گویند پیامبر گرفتار صرع (epilepsy) بوده است، نفی می‌کند.

شیطان مفهومی قرآنی و توحیدی است.[٦٦] او موجودی کلان و هراس‌انگیز است که از وجودی روشن و آشکار برخوردار است. قرآن از شیطان‌ها بسیار یاد می‌کند. شیطان‌ها در واقع بسیارند و با جنیّان همچون نیروهایی فوق‌العاده و گزندرسان، همسان می‌شوند تا با انسان بازی کنند و در تن و روان او اثر گذارند. لیکن این همسانی جن با شیطان در حقیقت با سورهٔ جن در اندازهٔ معیّنی باز می‌ایستد امّا شیطان‌ها همواره ویژهٔ شر برانگیزی بر جای می‌مانند و به گزند رساندن خود می‌پردازند.

سخن بهتر دربارهٔ عرب‌ها، این است که آنان در فرهنگ بنیادی خود شیطان یا شیطان‌ها را – که از گروه ابلیس یا از فرزندان او می‌باشند – نمی‌شناختند بلکه تنها جن را می‌شناختند و از همین روی پیامبر را به «جُنُون: جن زدگی» یا با جملهٔ «بِهِ جِنَّةٌ: در او دیوانگی است» متهم می‌ساختند. واژهٔ اخیر در آیه‌های بسیاری می‌آید بی‌آن که به صفتی دیگر پیوسته باشد و گاهی نیز با صفتی دیگر با واژهٔ تردید «أوْ» همراه می‌شود: «وَقالوُا ساحِرٌ اَوْ مَجنُونٌ گفتند: جادوگر یا جن زده است» (الذّاریات، ٣٩). همین واژه در سوره‌های اعراف، مؤمنون و سبأ نیز می‌آید لیکن مشرکان پس از این باور که فرشتگان؛ دختر می‌باشند و خداوند پسرانی دارد، در (سورهٔ صافات، ١٥٨) به پیوندی نژادی و نسبی میان خدا و جن نیز باور پیدا می‌کنند چنان که آیهٔ یاد شده می‌فرماید: «وَجَعَلُوا بَینَهُ و بَینَ الجِنَّةِ نَسَباً: میان او و جنیّان نژاد و نسب ساختند». و مقصود از ضمیر او در این آیه محمّد نیست بلکه خود خداست و این شیوه سخن، از گونهٔ جدل لاهوتی و عالم ذات الهی است. آن چه مهمّ است برکشیدن جنیّان تا جایگاهی نزدیک به «اله: خداگونه» بودن است. لیکن جنیّان به هر حال از خدا منشأ می‌گیرند و چه بسا از خدایان ابتدایی نامشخّص، دیرینه‌تر باشند و از آن روی که به آنان فعّالیت‌هایی نیرومند در هستی آسمانی و زمینیشان داده شده شگفت نیست که مشرکان پیامبر را به «جنون: جن زدگی» متّهم ساخته، باور داشته باشند که از سوی جن به محمّد وحی می‌شود و میان او و جنیّان پیوندی ویژه است.

ما از وجود«هاتف: سروش» و «تابعه» و این که هر شاعری شیطانی (جنّی) دارد، در فرهنگ عرب آگاهی داریم. از این نزدیکتر به ذهن این که عرب‌ها دیوانگی را ناشی از عملکرد جن به شمار می‌آوردند و در این‌باره دلیلی قطعی در دست نیست مگر سخن قرآن و آنچه دربارهٔ جن‌زدگی روایت شده است و دگرگونه شدن معنی واژهٔ «جنون» تا به جایی که در معنای خردباختگی و از دست دادن نیروی تمییز و نابودی حکم عقلانی، به کار رفته است.

لیکن مقصود از جنون در شیوهٔ گفتاری قرآن، دیوانگی و خردباختگی نیست زیرا مشرکان از بیخ و بن وجود وحی و یا هر چیز وحی مانند را تکذیب نمی‌کنند بلکه تنها آمدن وحی را از سوی خدا تکذیب می‌کنند و این کار چندین انگیزه دارد، یکی از آن میان – که عادتاً فراموش می‌شود – بزرگ شمردن کار نبّوت و درگیری سخت آنان در برابر آن رویداد است، و از همین روی ضرب‌المثل ساخته، گفته‌اند:«لانَبِیَّ فی قَوْمِهِ: هیچ پیامبری در میان مردم خود پیدا نمی‌شود».

دیگر این که قرآن در بردارندهٔ اندیشه‌های بلند و داستان‌های شگفت‌انگیز است و نگرشی پسندیده و برتر از سطح ذهنی اشراف قریش دارد، از همین روی عرب‌ها آن را به نیروهایی پنهان و پست همچون جن و در نتیجه جن‌زدگی و همچنین به درجه‌ای کمتر از سحر یا پیش‌گویی و یا شعر – به انگیزهٔ شکل بلاغی ویژهٔ قرآن – باز می‌گردانند و حال آن که قرآن شعر نیست اگر چه از شعر نیز دور نمی‌باشد زیرا با نیروی شاعری هیجان‌انگیزی سرشته شده با توجه به این که قرآن نخستین اثر منشور نزد عرب‌ها می‌باشد. باری همهٔ این اندیشه‌ها در ساخته‌های ذهنی برگرفته از فرهنگ عرب‌ها جای می‌گیرد.

دیوانگی برخاسته از بیماری، مفهومی است به دور از فرهنگ‌های کهن. در نتیجه «جُنون» و «جِنَّة» در معنای قرآنی – یعنی قریشی – آن به معنی از دست دادن خرد و نیروهای تمییز و دریافت درست نیست بلکه به معنای برقراری پیوندی است با جن که گاهی شخص در آن از جن فرمانبرداری و گاهی بروی فرمان روا می‌گردد.

هرگز نمی‌توان بر سیرهٔ ابن هشام اعتماد کرد که گفته است: خانوادهٔ پیامبر خواستند برای درمان جن‌زدگی او «پزشک» بیاورند. این روایت یک سره متناقض و ساختگی و بی‌بنیاد است.[۶۷] همهٔ چیزی که از آن می‌توان دریافت این است که مفهوم «جنون:

جن‌زدگی»، در روزگار عبّاسیان معنی «دیوانگی» به خودگرفته و دانش روان‌پزشکی برای درمان آن وجود داشته است و این کار پس از برخورد با میراث علمی یونان و تمدّن‌های پیشرفتهٔ خاورمیانه بوده است.[۶۱]

بار دیگر یادآور می‌شویم که اگر قریشیان یا برخی از آنان پیامبر را به جنون، سحر، پیش‌گویی، شعر و یا به نقل دانش از دیگری متّهم کردند بدان معنی نیست که از ته دل و به واقع باور داشتند که پیامبر این چنین است، بلکه این اتّهام‌ها دلیل بر شگفت‌زدگی آنان در برابر دو چیز بود. نخست این که متن قرآن در شکل و مضمون خود برای آنان بیگانه و شگفت‌آور بود. دوم این که شمار بسیاری از فرزندانشان به اسلام در می‌آمدند و به حقانیّت آن دل خوش می‌کردند. چیز سومی نیز به دو چیز بالا افزوده می‌شد و آن این که پیامبر با بی‌پروایی هر چه بیشتر وجود خدایانشان را انکار می‌کرد.

بنابراین متّهم کردن محمّد به جنون و مانند آن اگر چه در آغاز کوششی توجیهی برای نپذیرفتن نبوّت محمد بود که به شکل حرکتی برای زورآزمایی و درگیری با وی در آمد، امّا بعدها بیشتر به گونه‌ای از ناسزاگویی و نکوهش و کاستن ارزش آن بزرگ مردنمایان شد تا مردم را از گرایش به وی باز دارد. زیربنای این همه اتّهام‌ها، برای نپذیرفتن نبّوت محمّد و مقصود از آن همه صفت‌های ناروا، برای جریحه‌دار ساختن وی یا به تحلیلی دیگر، گونه‌ای شکنجهٔ روانی برای او بود، زیرا آنان به آبروی آن مرد و همچنین به چیزی دست افکنده بودند که نزد وی بسیار ارجمند بود. آن چیز همان ویژگی الهی وحی بود که دریافت می‌کرد و نیز همان رویداد بزرگی بود که در اندیشهٔ وی پیش آمده بود. در نتیجه او را با اتّهام‌هایی همچون جنون، سحر، پیش‌گویی و شعر، در گروه ابلیس تبهکار ستم‌پیشه درآوردند، آنان هماره بر صفت جنون برای وی بیشتر از صفت‌های دیگر پافشاری می‌کردند و این تهمت همان چیزی است که به گواهی قرآن پیامبر بر آن بسیار شکیبایی می‌ورزید و باز به گواهی قرآن از آن بسی اندوه می‌خورد. باید گفت: همهٔ این سختی‌ها در راهبردی تحقیرآمیز که در آن واحد هم حالت پدافندی داشت و هم آفندی، جای می‌گیرد.

سخن سیرهٔ ابن هشام که گوید: محمّد به هنگام تجلّی کردن جبرئیل بر او از «جنون: دیوانگی» در معنی دگرگون یافته و پیشرفته‌اش برخود ترسید و به اندیشهٔ خودکشی افتاد، به کلّی قابل قبول نیست. مقصود از روایت یاد شده این است که محمّد مردی بود بسیار

عادی و درآمیخته با جامعهٔ خود که ناگهان به کارهایی طاقت‌فرسا و برتر از شخصیّت سادهٔ خود، برخورد کرد. این چیزی است که قرآن بدان گواهی نمی‌دهد زیرا قرآن از یقین پیامبر و شادمانی بسیار وی از آن چه گواه بود و دید و شنید، سخن می‌راند. بنا بر این پذیرش وحی در نخستین دیدار (رؤیا) محمّد با جبرئیل آرام و در حالت دوم در برابر «آیات ربِّه: نشانه‌های پروردگارش» شادمانی‌ای ژرف بود.

پیامبران بنی‌اسرائیل حتّی یک لحظه به این که جن‌زده باشند نمی‌اندیشیدند و هرگز مردمانی که در محیط زندگی آنان بودند در این‌باره فکر نمی‌کردند، در حالی که همین جن‌زدگی همواره دربارهٔ پیامبران «جین» هند و حتّی جامعه‌های ابتدایی استرالیا و همچنین اروپای قرون وسطی نیز گفته می‌شود.(۶۹)

در همهٔ این جامعه‌ها، سنّت فرهنگی – دینی گشوده و گسترده‌ای دربارهٔ نبّوت و پذیرش سخنان مربوط به آن و پدیده‌های بیرونی و پیوندش با متافیزیک یافت می‌شد. تنها به هنگام پای گرفتن یک حکومت سیاسی یا روحانی، پیامبران در معرض هجوم در می‌آمدند زیرا آنان با نظام حاکم درگیر می‌شدند یا بیم آن می‌رفت که درگیر شوند، همچنان که این رویداد برای یحیی (یوحنای تعمید دهندهٔ) مقتول، عیسی پسر مریم ناصری و «مانی» پیش آمد.

مرگ به معنای شناخته شده‌اش در مکّه بر محمّد دست نیافت. لیکن قریشیان کشتن محمّد را از راه خوار شمردن و خردپنداشتن و راندن وی از جامعهٔ خود، پی‌گیری می‌کردند. جزیرة العرب – همچنان که گفتیم – در زندگی خود، نبّوت و رسالت‌های الهی و والای اخلاقی را تجربه نکرده بود بلکه تنها انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) ای را می‌شناخت که اصول عقیدتی به گونه‌ای خود به خودی و اجتماعی و ناهوشمندانه ازآن بیرون می‌آمد. از این چنین سرزمینی محمّد – نسبت به آن مردم – مانند بنیانگذاری کامل و همچون نوآوری تام و تمام در جهانی که متافیزیک را در نمی‌یافت و نیازی نیز بدان نداشت، سر برآورد. در نتیجه اسلام محمّدی ناگزیر باید پس از این، سلاح سیاست را نیز به کار می‌گرفت و این بدان معناست که محمّد در روزگار زندگیش در مکّه بی‌گمان مصلحی اجتماعی و مردی سیاسی نبود.

بنابراین مقصود از جنون در فرهنگ قرآنی این است که جن کسی را در تصرّف خود درآورد و آن کس با اندیشه‌های یاوه و تبهکاری‌هایی که از جنیان در او آشکار می‌گردد،

جن‌زده شود. امّا پیامبر به هنگام دریافت وحی نشانه‌هایی بیرونی و ناهنجار از بی‌تابی و آشفتگی آشکار نمی‌کرد و در همان سختی و رنجی که از حالت ناخودآگاهی داشت همچون پیامبران بنی‌اسرائیل بی‌درنگ زبان به وحی نمی‌گشود. از همین روی میان فرارسیدن وحی و گنجایش یافتن آن در درون پیامبر تا بیرون آوردنش به شکل قرآن، همواره فاصله‌ای زمانی دیده می‌شود. پیامبر با آرامشی هرچه تمام‌تر آیات را تلاوت می‌کند، امّا وحی زلزله‌ای روانی است که چیزی از آن آشکار نمی‌شود مگر آن چه از عایشه دربارهٔ روان شدن عرق بر چهرهٔ پیامبر در روز بسیار سرد، روایت می‌گردد.[۷۰] این مسأله - به گمان قریش - تنها ادّعایی است از سوی محمّد. محمّد مدّعی است وحی آسمانی دریافت می‌کند امّا قریشیان می‌گویند الهامی جنون‌آمیز است که جنّیان به او تلقین می‌کنند، تا به جایی که ما نمی‌توانیم بگوییم بر جای جن و شیوهٔ تصرّف آن (تسخیر جن یا جن‌زدگی) possession و یا برجای دعوی دیرین پیامبری و غیب‌گویی oracles نزد ملّت‌های ابتدایی، روح‌الهی درون محمّد سکونت یافته است و در نتیجه این روح الهی است که به گونهٔ گفتاری بی‌درنگ بر زبان پیامبر روان می‌گردد. ما هیچ سندی که گواه این پندار باشد در دست نداریم. تنها چیزی که قرآن می‌گوید این است که محمّد لبهایش را برای حفظ کردن آیه‌هایی که بر او نازل می‌شود، تکان می‌دهد: «لا تُحَرِّکْ بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إنَّ عَلَینا جَمْعَهُ و قُرآنَهُ: زبانت را به آن حرکت مده تا بشتابی بدان، به درستی که گرد آوردن و خواندنش برماست».[۷۱] آیا مقصود از حفظ کردن، به حافظه سپردن آیه‌هاست؟ اگر چنین باشد این آیه با آیهٔ دیگر که می‌فرماید: سَنُقْرِئُکَ فَلاتَنْسَی: به زودی بر تو می‌خوانیم پس فراموش مکن».[۷۲] تعارض پیدا می‌کند. همچنین باید پرسید: قُرآنَهُ: خواندنش» به چه معنی است؟ آیا خدا همان کسی است که از طریق روح، آیات را بر محمّد تلاوت می‌کند؟ اگر چنین باشد پس دربارهٔ نصّ مقدّس قرآن، آن جا که چون به سخنی پی می‌برد که شیطان بر زبان هر پیامبری می‌نهد و می‌فرماید: «وما اَرْسَلْنا مِنْ قَبلِکَ مِنْ رَسولٍ و لانَبِیٍّ إلّا إذا تَمَنَّی اَلْقَی الشَّیطانُ فی اُمْنِیَتِهِ: پیش از تو هیچ رسولی و هیچ پیامبری نفرستادیم مگر چون آرزو نمود شیطان در آرزویش سخن افکند» (حج، ۵۲) چه باید گفت؟ اینها چه معنایی می‌تواند داشته باشد جز این که لحظهٔ وحی و لحظهٔ خواندن آیات به طور کامل از هم جدا نمی‌باشد. این موضوع در این جا اشکال و پیچیدگی‌ای پیش می‌آورد که هیچ دینی از آن تهی نیست و بدیهی است دانش‌های مادی و فلسفه هیچ سخنی

در این زمینه ندارد و برای فیزیکدان بی‌معناست که بگوید پیامبران خدا را ندیدند یا هیچ تجلّی‌ای برای آنان دست نداد و برای فیلسوف ناشدنی است که این پدیده‌ها را از راه عقل تفسیر کند بدان‌سان که مسکویه در کتاب الفوزالاصغر در این راه کوشیده است و حتّی روان‌شناس نیز در این میدان سخنی اندیشمندانه ندارد و بی‌گمان برای تاریخ‌نگار هم ثابت ناشدنی است زیرا او با اسناد و متونی سر و کار دارد که می‌خواهد با آنها به نحوی کامل روزگاری سپری شده را در یابد بی‌آن که در نقد آن متون از جادهٔ اعتدال بیرون رود.

اندیشمند یا فیلسوف این حق را دارد که دربارهٔ آیین‌ها اندیشه یا نظریه‌ای از خود نمایان سازد و این کار در روزگار کنونی و در باختر زمین به گونهٔ اساسی امکان‌پذیر گردیده است، او می‌تواند آیین‌ها را رد و تکذیب کند لیکن کار وی متکی بر آزادی اندیشه‌ای مرامی (ایدئولوژیکی) است که پیشینه‌ای تاریخی دارد، این همان چیزی است که فیلسوفان فرانسه در قرن هیجده و آلمان در قرن نوزده به کار می‌گرفتند.

امّا «فروید» بنیانگذار دانش روان‌کاوی، کوشیده است نظریهٔ خود را بر آیین‌ها چیره گرداند بی‌آن که بتواند کمترین پیروزیی در خور یادآوری به دست آورد. او همواره در کتاب خود «آیندهٔ یک پندار» همچون یک اندیشمند، پیرامون سیر زندگی انسان و پیدایش آیین‌ها از ریشه‌های روانی انسان اولیّه و ترس او از خشونت طبیعت، می‌اندیشد. نظریهٔ او در خور ملاحظه و گاهی قابلِ پذیرش است لیکن به نام علم مطرح نشده است.

دانش در اصل برای خود چارچوبی تعیین کرده است، بنابراین دست‌آوردهایش نسبی و در عین حال دقیق می‌باشد. دانش به کندی پیش می‌رود تا کمبودها و زمینه‌های تهیِ نگران‌کننده و هراس‌انگیز را پر سازد و بی‌گمان در اکتشاف‌های خود به پیروزهایِ شایان دست می‌یابد، در حالی که اصول کارها و علل نهایی آنها همچنان نامعلوم است. اگر دانش مادی، خدا را انکار نمی‌کند در عین حال برای بررسی‌های خود نیز نیازی به او ندارد. اندیشهٔ نوین بر فلسفه، زیست‌شناسی و علوم انسانی استوار شده که مردم را به دوری گرفتن از عقائد دینی برمی‌انگیزد و در همان حال با منطق ویژه و روح گستردهٔ خود به دریافت و فهم آن عقاید گرایش نشان می‌دهد لیکن فرق میان روش علمی با نهاد ایمان و نامحدود بودنش، بسیار آشکار است. با این همه آیا در ذات ایمان نیز همواره عنصر شک و پرسش‌های کنجکاوانه و نیاز به روشن‌سازی راه، پیش نمی‌آید؟

هر اهل دانش و حکمت و دارندهٔ عقل سالمی که امروزه به دین‌های گذشته و کنونی

می‌نگرد، از روی مهرورزی و خوش‌بینی و ارزیابی نگاه می‌کند و البته این کار بر او واجب است. بنابراین از سبک مغزی است اگر امروزه آیین بت‌پرستی مصر به نادانی نسبت داده شود زیرا آن گونه بت‌پرستی عین پرهیزگاری است، یا از کودنی است اگر آیین بودایی که بر وجود خدا متکی نیست، به الحاد نسبت داده شود در حالی که این آیین، ژرف‌نگری و تیزاندیشی ناب است. همهٔ دین‌ها پرسش‌های کنجکاوانهٔ انسان را پیرامون این جهان؛ مرگ، جهان پس از مرگ، دردهای زندگی و پیرامون تنهایی انسان در هستی، مطرح می‌کنند.

این مسأله، دارای ارزشی والاست که ویژهٔ انسانیّت انسان و رهایی بخشیدن او از نگرانی و استوارسازی هم‌زیستی اجتماعی است، هر چند که دینها انسان را از دردها و رنجهایش رهایی نمی‌بخشند و عنصر بیم و گوشه‌گیری را نیز در نهاد او وارد می‌سازند. بنیانگذاران آیین‌های بزرگ، سازندگان انسانیّت‌اند زیرا آنان در حالت انسانیّت از هر انسانی، انسان‌تر می‌باشند. محمّد در مقایسه با پیامبران دیگر بنیانگذاری بی‌همتا بوده است زیرا او بنیانگذار و سازندهٔ هر فرد از افراد بشر بوده، جدای از این که قرآن پیرو سنّت توحیدی سامی است و این امری طبیعی است. و اینها همه در سرتاسر دریای تاریخ خاور نزدیک شناور است.

ما همچون دانشمندانی هستیم که از آن چه هر دینی دربارهٔ خود گفته، پیروی می‌کنیم. قرآن کتاب مقدّس مسلمانان است. قرآن می‌گوید: وحی از سوی خدا، و سخن خدا، و محمّد فرستادهٔ خداست که قرآن بر او نازل شده است. قرآن از تجربهٔ دیدار پیامبر با جبرئیل و وحی چنین و چنان می‌گوید و این تجربه به جهت درستی تاریخی و همزمان بودنش با بعثت برای ما سندی شگفت‌انگیز است. پس ما دیگر به سیره، تاریخ، طبقات و حدیث که بعدها اسلام با آنها کمال یافته تکیه نمی‌کنیم زیرا قاعده بر این است که هر چه پس از گذشت یک سده از یک رویداد، تدوین یابد برای تاریخ نگار قابل اعتماد نیست.(۷۳)

ما در این جا به نکته‌ای دقیق می‌رسیم که برخی از نوگرایان آن را پیرامون پدیدهٔ آسیب‌شناسی (پاتولوژی) در دینها، دامن زده‌اند. لیکن پیش از این که به این موضوع درآییم می‌توانیم دریافتی دیگر از مفهوم «مجنون: جن‌زدگی» و«بِهِ جِنَّةٌ: او دیوانه است» را که در قرآن آمده برای رد کردن سخنان مشرکان پیش کشیم. این دریافت با نگرش ما و نگرش

دوران کلاسیک به جنون در معنای خردباختگی و دیوانگی، همسان می‌گردد. همهٔ مفسّران: طبری، ابن‌کثیر، بیضاوی و دیگران، جنون را به معنی دیوانگی دانسته‌اند نه بدان معنی که جن کسی را تسخیر کند و سخنان خود را بر او املا نماید. اگر این سخن درست باشد باز به همان باور بیهوده و یاوهٔ پیشین برمی‌گردیم به رغم این که بنیان بیماری عقلی نیز از دیدگاه عرب بدوی از جن نشأت می‌گیرد و گرنه جنون نامیده نمی‌شد. بنابراین جنین همواره با نیروهای آسیب‌رسان و پنهان متافیزیکی که خرد را از انسان دور می‌سازد، پیوند دارد. و روشن است که مفهوم این بیماری نزد عرب‌ها و همچنین نزد تمدّن غرب تا نزدیک‌های روزگار کنونی ناشناخته و ناپیدا بوده است. قرآن کتابی است که می‌خواهد با نیرویی هر چه بیشتر آمدن وحی را از سوی جنیّان و شیطان‌ها نفی کند چنان که می‌فرماید: وَ ما یَنْبَغِی لَهُمْ: و نمی‌سزد ایشان را»[۷۴] به ویژه که قرآن فروفرستاده‌ای است از آسمان، یعنی پیش از آن که در قلب جای گیرد در فضا حمل شده است. بدیهی است ما نمی‌دانیم دقیقاً این وحی چگونه فرود می‌آید: آیا با آوایی بیرونی و نرم و آهسته است که شنونده می شنود، یا با آوایی درونی همچون سخنی پنهان است، یا بی آواز است مانند همهٔ اندیشه‌ها و شکل‌هایی که حتّی ضمیر انسان عادی را به طور عام و انسان نوآفرین را به طور خاص به یغما می‌برد؟ برای چه وحی، وحی یا الهام یا چیزی پنهان نامیده شده که بعداً به گونهٔ سخنی سرشته با نیروی بیانی روشنگرانه، والا، لرزه برانگیز و متفاوت با سخن عادی روان می‌گردد بلکه همچون چیستانی آشکار می‌شود که با همهٔ پوشیدگیش همچون روشنی روز، درخشان است؟

متّهم کردن پیامبر به جنون عادی (دیوانگی) – اگر این سخن درست باشد – به این چیزها مربوط می‌شود:

۱- پیش از هر چیز به سبک سخن قرآن یا به مضمون آن پیرامون رستاخیز و مطالب دیگر.

۲- به ادّعای پیامبر در این که آسمان با او سخن می‌گوید – در حالی که روایت سیرهٔ ابن هشام از موضعگیری «ذووالأسنان: رئیسان سالخوردهٔ عرب» در برابر محمّد این است: «محمّد چیزی نیست مگر پسر بچّهٔ فرزندان عبدالمطلّب».[۷۵]

۳- به دگرگونی‌ای که قرآن برای ارزش‌ها در ژرفای نهادها می‌افکند. پس مقصود از جنون در اینجا تنها به گفتار یا کردار نابسامان مربوط نمی‌باشد زیرا آشکار است که

قرآن خرد ناب است همچنان که امکان نـدارد محمّـد در رفتـار و سـخن عـادی خـویش نیروی تمییز و خرد و دوراندیشی را از دست داده باشد. جنـون در برخـی از نمونـه‌هـای دیگر خود آن چنان است که انسان برای خویش ادّعای پایگاهی بلند و منصبی والا دارد و خود را از روی خودباوری همچون پادشـاه یـا پیـامبر مـی‌پنـدارد بـی‌آن کـه واقعیّـت و وضعیّت اجتماعی، آن پندار را تضمین کند. در این صورت نیـز جنـون تنهـا مربـوط بـه پریشانیِ در نیروهای تمییز و منطق نیـست بلکـه بـا مـتن زنـدگی اجتمـاعی نیـز مـرتبط می‌شود، اجتماعی که به ماننده‌ٔ واقعیّت چیزهای مادی، واقعیّتی انکارناپذیر است.

امروزه معنای بیماری روانی همین است، یعنی بیرون رفتن از واقعیّت به شکل عمـومی آن. پس بهتر است بگوییم مشرکان به انگیزهٔ دریافت وحی، دربارهٔ پیامبر مـی‌گفتنـد: بِـهِ جِنَّةٌ: او جن‌زده است» با توجّه به این که قرآن خود نیـز از شـیطان‌هـا سـخن مـی‌گویـد، بنابراین شاید قریشیان برای جنون دو معنی را به کار می‌گرفتند: یکی وحی از سوی جن و دوم بیرون رفتن از واقعیت. پس پیامبر مجنون است زیرا از عرف اجتماعی بیرون است و با کوشش و شور و هیجان، مردم را به کارهایی «خیالی» فرا مـی‌خوانـد کـه بـرای آنـان ارزشی ندارد و هیچ پیوندی میان آن کارهـا بـا واقعیّـت تـاریخی و اجتمـاعی و حقیقـت مشهود وجود ندارد و این همواره کار پیامبران، از بزرگ تا کوچک، پیشینیان تا پسینیانِ آنان (برای مثال از دید اروپائیان) بوده است.[۷۶]

چیزی را که ما امروزه آسـیب‌شناسـی (پـاتولوژی) مـی‌نـامیم، شـاید پـیش از ایـن در چارچوب فرهنگ عرب‌ها با دادن صفت مجنون به پیـامبر – کـه منـشأ آن جـن‌زدگـی است – وجود داشته است. گاهی از جنـون بـا افـسون یـا گونـه‌ای جـادو و غیـب‌گـویی پیش‌گیری می‌شود امّا همچنان که ابن هشام می‌گوید جنون یـک پدیـدهٔ پزشـکی نیـست زیرا جنون از دید عربها بیماری نبوده و این امر در همهٔ تمدّن‌ها به جز تمدّن نوین وجـود داشته است. تمدّن نوین به جنون همچونه یک بیماری عقلی می‌نگرد که هیچ پیونـدی بـا جسم ندارد و بر زیربنایی دوگانه میانه روان و تن متکی است.

مورّخان مادیگرای از آغاز قرن بیستم به این سوی – که بزرگ آنان «ماکس وبر» و پـس از او «یواش» در کتاب تاریخ الادیان است – بر پدیـده‌هـای پیرامـون نبـوّت بنـی اسـرائیل و همچنین بر مشهودات پیامبران هند، مُهر پاتولوژی زده آنهـا را پدیـده‌هـای آسـیب‌شناسـی و وهمی نامیده‌اند.[۷۷] وَهم و خیال‌پردازی، آن است که انسان، کسانی را ببیند یا آواهایی بـشنود

بی‌آن که آنها در واقع و خارج دیده یا شنیده شوند و انسان سخت باور داشته باشد که آنها پدیده‌هایی حقیقی می‌باشند. این پدیده‌ها اگر فریبی بزرگ از سوی حواس و خرد باشند، پس حقیقتی ذاتی و درونی هستند زیرا شخص، کرداری را می‌بیند و چیزی را می‌شنود که بیرون از نفس اوست و حال آن که آن پدیده‌ها بیرون افکندن وهم‌ها و خیال‌های درونی وی در فضای بیرون از او می‌باشد، این پیش آمد برای همهٔ «بیماران» رخ می‌دهد و چه بسیار در امور دینی نیز وارد می‌شود و تنها در تاریخ خاورمیانه پیش نیامده است.

«ماکس وبر» این دین‌شناس بزرگ، بر یک اندیشه و نگرش تکیه کرده است و آن این که جادو از جهان، در روزگار نوین از میان رفته است. به زبان دیگر اروپا که پیشتاز انسانیّت است، همهٔ نیروهای پنهانی: خدایان، شیطان‌ها، روح‌ها و فرشتگان را که بر دوش بشر سنگینی می‌کرده، کنار گذاشته است، در نتیجه این جهان اکنون از همهٔ آن چیزهایی که هراس انسان و امید دروغین دیرین او در گذر سده‌ها آن را پر کرده بود زیر کوبش‌های خردگرایانه، دانش و پیشرفت تمدّن و هزاران انگیزهٔ دیگر، تهی شده است.[۷۸]

روشن است که این نگرش دربارهٔ غرب درست است و به زودی گسترش خواهد یافت. امّا واکنش مسلمانان در آن چه ویژه دینشان است، گونه‌ای رفتار دفاعی است هم در برابر دیگران و هم در برابر خود. لیکن کتاب «مقدس» همچون پدیده‌ای برخوردار از ارزشی رسا در حقیقت، در تاریخ و در برجستگی رساله‌هایش، برجای می‌ماند. پس پیامبر میان این جهان زمینی انسانی و آن جهان دیگر، یعنی جهان روح و خود خدا، نقطهٔ عطف می‌باشد و تجلّی و وحی نیز شکلی قطعی بر جای می‌نهند که از مرز خرد می‌گذرد و روشن‌سازی آن با شناخت ساده و محدود ما ناممکن می‌گردد. پیامبر نیز به برهان تجربی نمی‌نگرد بلکه تنها به پذیرفتن سخنان خود از سوی مردم و ایمان آوردن آنان به خدا و غیب یعنی خدای نادیده، می‌نگرد.

از همین روی حتّی اندیشهٔ مادی نوین نیز جرأت نمی‌کند که بگوید پیامبران بیمارانی روانی بوده‌اند، بلکه «وبر» از پدیده‌های بیماری و از خیال‌پردازی و وهم دربارهٔ تجربه‌های پیامبران بنی‌اسرائیل که خدا را آشکارا در پرستشگاه می‌بینند و در پریشانی‌های جسمانی می‌افتند، سخن می‌گوید. همچنین «پواش» از پیامبران هند سخن به میان می‌آورد که بسیار پارسایی می‌ورزند و خود را از خوردن باز می‌دارند در نتیجه از سختی این شیوهٔ ریاضت، پی در پی اموری بر آنان تجلّی می‌یابد، ولی آنان همچنان

شیفتگان جهان فرازمینی و خدا می‌باشند. و باز در همین راستا «شارل جینیوبیر» ch.Guignebert دیدن مسیح را از سوی یاران وی پس از به صلیب آویخته شدنش، وهم و خیال‌پردازی تفسیر می‌کند لیکن می‌گوید آن وهم بر عشق بی‌اندازه و اندوه ژرف استوار است، با این که تاریخ‌نگار نامبرده گاه‌گاه در کتاب خود: «المسیح، پاریس، ۱۹۳۵» چهره‌ای بی‌دین و افراطی شناخته می‌شود.

روی هم رفته، هیچ کس را جسارت آن نیست که بگوید و تأکید کند که پیامبران بیماران مزمن عقلی بوده‌اند و دیوانگی‌ها و خرد باختگی‌ها به آنان دست داده است. دانش مادی خردگرای نمی‌تواند بگوید حقیقت تجلّی وجود فرازمینی (متافیزیکی) حقیقتی واقعی است، زیرا در این صورت باید آن را در واقع موجود به شمار آورد و ناگزیر باید از سوی همه دیده یا شنیده شود. لیکن امور روحی و غیرمادی موجوداتی هستند که دیده نمی‌شوند، حتّی خود ماده نیز همیشه دیده نمی‌شود، مهم‌تر از آن این که وحی در شکل‌های خود بر حسب تمدّن‌ها و زمان‌ها گوناگونی می‌پذیرد و در هر مکانی وجود دارد. وحی پدیده‌ای تاریخی است که از نقطه‌نظر تاریخ و انسان‌شناسی (آنتروپولوژی) واقعیّت دارد.

امّا وحی در پیوند به مطلقیّت و حقیقت برتر، گرایش می‌یابد و همین پیوند است که آن را از تاریخ عادی و تنگ‌نظر بیرون می‌گرداند.

همهٔ مفهوم وحی – کشف و شهود – با استواری خرد، ژرفای رؤیا، گستردگی دید در جهان هستی و اثرگذاری سخت بر دریافت و وجدان دست می‌دهد. پس پیامبران و بیشتر از همه محمّد و همچنین قدّیسان و صوفیان بزرگ، بیمار روانی نبوده‌اند. بیماری روانی برای پیامبر سخنی تازه است که همواره اشکال آفرین است. اینان در واقع مردمانی هستند که با خرد خود – خردی عادی که جز چیزی همچون تیغی تیز نیست – شرط کرده‌اند که به یاری تجربه تا کرانه‌های بی‌پایان بالا روند، آن جا که برتر از عقل است، آن جا که از آن به زبان عقل سخن گفته می‌شود و تعبیر می‌گردد.(۷۹) و در این جا است که نیروی روانی به نتیجهٔ خود می‌رسد. بنابراین نیروی روانی بر جای نمی‌ایستد و سستی نمی‌پذیرد. این نیرو به گونه‌ای شگفت‌انگیز، نرم و روان است که میان کمال مطلق و جستجوی آن سپس روشن‌سازی آن و میان عملکرد پایدار در واقعیّتی اجتماعی، آمد و شد می‌کند. پس محمّد تنها قران نیست، بلکه دعوت کردن به سوی قرآن و نیز آن نیروی بزرگ خارق‌العاده‌ای است که بر همان دعوت متکی است. کار در آن چه ویژه بزرگان

صوفیّه، قدّیسان مسیحی، مسلمان و دیگر ادیان است نیز به همین منوال می‌باشد. در این صورت هرگز در کار نبّوت بیماری و جنون نیست و اگر هم در این جا جنونی باشد، از گونه فراجنونی‌ای است که خود را زیربنای عقل و اخلاق قرار می‌دهد و قلب انسان را در گذر سده‌ها و برگستردهٔ زمین، آرامش می‌بخشد.

حقیقت امر این است که جهان انسانی مجنون است همچنان که این نکته را «فوکو» در سخنان خود دربارهٔ نگرش «نهضت: شتاب» به سوی کارها، تحلیل و بررسی کرده است. این جهان مادی تنها نمودهایی تهی است و جنونی که در قلب انسان است آن گاه که سرزند شکلیِ ابتدایی برای وحی می‌باشد زیرا جنون سرآغازی برای رسیدن به ژرفای چیزهاست. جنون وحیی است وارونه و معکوس بدان جهت که حقیقت جهان به هنگام جنون در زمینه‌ای میان هستی و نیستی داخل می‌شود، زمینه‌ای که در یاوه‌پردازی بر صورتی از ویرانی کامل پیشی می‌گیرد. و این همان چیزی است که در نقّاشی نقّاشان شمال در قرن پانزدهم همچون «بوش» Bosch، و «آلبرشت دُرر» Durer و «فرانک بروگل» Bruegel، سرشته شده است. لیکن راه میان این نگرش و حقیقَتی که همان خدا و وحی است بسیار است. اگر بعداً – با چشم پوشی از این دیدگاه تراژدی برای جهان هستی – کار به آن جا برسد که جنون بدان معنا باشد که هر انسانی حقیقت خود را دارد (قرن نوزدهم) پس پدیدهٔ وحی که هیچ یک از فیلسوفان و دانشمندان آن را انکار نکرده‌اند، آشکار کردن حقّ مطلق سپس پای برجایی آن است. از همین روی برجسته‌ترین چیزی که قرآن آورد نام‌گذاری خدا به «حق» است، یعنی خود حق نه چهره‌ای از چهره‌های حق زیرا حق در هستی ممکنات و در غیر آنها موجود است امّا خود حق نیست. در این جاست که اندیشه‌های «هایدگر» پذیرفتنی نیست زیرا قانع کننده نیست. «هایدگر» با زبان دین از بی‌دینی و از خدا همچون پدیده‌ای در مجموع جهان هستی سخن می‌گوید. لیکن جهان هستی و ممکنات، نمایی هستند که با آن به فراسوی این پدیده اشاره می‌شود، پس جهان هستی چگونه می‌تواند بار هر ارزشی را بر دوش بکشد؟ از ظاهر حقیقت بر می‌آید که برای جهان هستی وجودی نیست بلکه تنها آفریدگان خدا وجود ممکن دارند و این چنین است که آفریدگان این ضرورت را بر خود واجب کرده‌اند که خود را به سطح حقیقت والا و در دور پایانی به هر نحوی، به مقامی خدایی برسانند، همچنانی که «بارمنیدس» این چنین کرده پیش از آن که آن پدیدهٔ کلّی – بدان سان که قرآن از آن پس می‌گوید – «اَحَدٌ صَمَدٌ یگانه‌ای جاودانه» به شمار آورده شود.

به عقیدهٔ من در این جا اشکال در بی عدالتی‌ای است که در شخصیّت دادن به وجود خداوندی در آیین‌های توحیدی نهفته است.

فرق میان نبّوت – رسالت بنیانگذارانه – (همچون نبوّت موسی، عیسی و محمّد) و میان صوفیان و زاهدان آشکار است. این دو گروه آخر به عقیدهٔ «نیکلا دوکوز» که به سخن «فوکو» استشهاد کرده است[۸۰] به جنون تهدید شده‌اند «زیرا آنان از احساسات روی گردانند». حکمت خدا گاهی پژوهندهٔ خود را زیر نظر می‌گیرد و پناه می‌دهد لیکن دیدن تابندگی پرتو آن حکمت همان ژرفای پایان ناپذیر است. پس حکمت خدا یا به گفتهٔ دیگر حکمت برتر به گونهٔ عام و بدون خدا، همانی است که هر چیزی از آن بیرون آمده و رسیدن به این حکمت با خرد ناتوان امکان‌پذیر نیست، بلکه این حکمت عین جنون است. پس این حکمت، آشکار می‌شود در حالی که گویی بزرگ‌ترین جنون از لحاظ بی‌پایانی و ژرفای خود است و راز خداوندی و سرتسلیم فرود آوردن در برابر ارادهٔ خدا و همچنین نبّوت به طور استثناء از همین جا سرمی‌گیرد، چه انسان به الوهیّت وحی ایمان داشته باشد و چه ایمان نداشته باشد.

امور روحی بسیاری اوقات به سبب آشوب صورت‌های نیرومند، و دشوار و خطرناک شدن خواهش‌ها، همچون عشق برای اهل تصوّف، و داخل شدن اندیشه در ذات خداوندی و جدایی آن از این جهان، انسان را به جنون می‌کشاند، لیکن مردم مقدّس جستجوی خود را در چارچوب دینی که دیگری آورده، می‌نهند در نتیجه آنان پیروانی بیش نیستند و چون اندیشه بخواهد خود را از این قید رهایی بخشد گرفتار جنون می‌شود، همچنان که این امر برای حلّاج و «تاس» Le Tasse و دیگران دست داده است. از جمله چیزهایی که لاهوتیّون مسیحی دامن زدند، همان چیزی است که آن را «جنون صلیب» نام نهادند و مقصودشان این است که مشیّت خدا مقرّر فرموده تا آنان را نه تنها با مرگی سخت بلکه با از دست دادن خردشان آزمایش کند تا به پایین‌ترین پایگاه انسانیّت برسند و در آن حالت زندگی کنند.

در روزگار سبک رمانتیک، گروهی از ادیبان، فیلسوفان و هنرمندان خرد خود را کاملاً از دست دادند: «فریدریش هلدرین»، «وان گوگ»، «نیچه» و «شومان».[۸۱]

چه بسا جنون در این جا از بیرون کردن وجدان و دریافت تا دورترین پایگاه و همچنین از دور کردن نیروی واقع‌بینی و روشن‌نگری از ژرفای وجود خویش، پیش آمده باشد. «فوکو»

دراین باره گوید: تا آن گاه که عمل و اثر پابرجا باشد و انجام پذیرد جنونی نخواهد بود بلکه پس از اینها است که جنون فرا می رسد و آوای انسان هوشمند خاموش می‌شود.

این سخن چیزی است که هرگز بر نبوّت انطباق نمی‌یابد زیرا اثر تا هنگام مـرگ بـر جای می‌ماند، دیگر این که پیامبر نماد و نهاد خود را پشت خدا پنهان می‌کند و بـه خـدا تکیه می‌نماید و چهرهٔ خود را تسلیم او می‌سازد. از همین روی قرآن مـی‌فرمایـد: حَسْبِیَ اللهُ لا إلهَ إلّا هُوَ عَلَیهِ تَوَکَّلتُ: خدا برای من بس است، خدایی مگر او نیست، من بر او توکّـل کردم» و «إذْ یَقُولُ لِصاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إنّ اللهَ مَعَنا: هنگامی که پیامبر به همـراهش مـی‌گفـت: اندوه مخور به درستی که خدا باماست»(۸۲)

گفت و گو با خدا در کار نبوّت، بنیادی است. خدا پیامبر را از گوشـه‌نـشینی بیـرون می‌آورد و او را از اطمینان سرشار می‌گرداند. نبّوت نیـز پژوهنـدهٔ خـود را از اسـتفهام و سرگشتگی بیرون می‌آورد. از همین روی قرآن می‌فرماید: «وَجَدَکَ ضالّاً فَهَـدَی: تـرا گمـراه یافت پس راهنمایی کرد». به نظر من پیامبر پیش از بعثت حقیقت را در سمت و سـوهای بسیاری جستجو می‌کرد و خدا او را راهنمایی می‌فرمود لیکن ابلاغ قـرآن ناگهـانی بـر او واجب شد.(۸۳)

# ۸
# توانمندی پیامبر

سخن از نبوغ محمّد – به گونه‌ای یکسان – از سوی مسیحیان و مسلمانان متأخّر به استثنای خاورشناسان بسیار به میان می‌آید. امّا بیشتر خاورشناسان چیزی از قرآن و اسلام در نمی یابند و من این سخن را از روی هم‌چشمی با آنان نمی‌گویم. واجب است در اینجا تأکید کنیم: اصلاح امور اجتماعی و سیاسی در نبوّت کلّی مسأله‌ای ثانوی است بلکه مهم پاسخ‌گویی به ندای درونی است تا به جایی که وحی پدیدار شود و وحی همان شناساندن ذات خدا و بیم دادن انسان است از روز رستاخیز آن هم به وسیلهٔ انسانی که خدا او را در جهان روحانیّت – یا جهان دیگر – داخل می‌گرداند تا او نزد مردم برگردد و این کشف و شهود را به مردم برساند زیرا تنها بشر می‌تواند با بشر سخن بگوید. توانمندی پیامبر در چندین عنصر نهفته است:

۱. پیامبر وحی را با آرزومندی و عشق دریافت می‌کند و با شناختی هر چه شایسته‌تر کسی را که خاستگاه آن وحی است می‌شناسد و به او ایمان می‌آورد و اطمینان کامل پیدا می‌کند و با او رایزنی می‌نماید زیرا وحی آموزش است و فرمانی قاطع از سوی فرمانروای جهان.

۲. وحی سرآغاز مثبتی است در پاسخ به ندای درونی و دیرین پیامبر و این ویژگی به هر قدّیس یا خداجویی داده نشده است. پیامبر از آن صومعه‌نشینانی نبود که از دنیا روی گردانیدند و زندگی و مرگ خود را در زندگی برای خدا وقف کردند و خدا را فرا

می‌خواندند بی‌آن که پاسخی دریافت کنند.

۳. پیامبر در برابر وحی فروتنی می‌نماید. پیامبر ادّعای هیچ معجزه یا نیروی خارق‌العاده‌ای ندارد. برای خود در میان هم وطنان قریشیش موقعیّت ویژه‌ای نمی‌شناسد بلکه او به فرمان خدا تنها مژده‌آور و بیم‌دهنده و فراخواننده‌ای به سوی خداست.

۴. پیامبر همواره شکیبا است: چه در لحظه‌های وحی و سختی فشار آن بر روی روان، چه در برابر آزارهای مردم جامعهٔ «جاهلی» و سرانجام نیز برخورد آنان با رسالت وی، چه در برابر وضع اجتماعی شهر خویش که آمادگی پذیرش رسالتش را نداشت بلکه مردمانش پی در پی با آسیب رسانیدن به وی در رد و نپذیرفتن آن رسالت می‌کوشیدند. آری این چنین بود که پیامبر به جز این گروه کوچکی که از او پیروی کردند و قرآن از آنان با عبارت «الَّذِیْنَ آمَنُوا: آنان که ایمان آوردند» یاد می‌کند، در بیابان، مردم را به آیین خود فرا می‌خواند.

۵. پیامبر با نیروی دل خوشی‌هایی که دارد، توانا است. او باور دارد که خدا از او و از وحی فروفرستاده‌ای که حقیقت است، نگاهداری می‌کند، بنابر این با کوششی بزرگ در اجتماعی واقعی بدون چشم داشتی کلان به اسلام دعوت می‌کرد و در همان هنگام برای پیروزی آن دعوت می‌کوشید چون می‌خواست مردم خود را آزادی بخشد و حقیقت را به آنان آموزش دهد در حالی که به پیروزی فوری دعوت خود با توجّه به واقعیّت جامعهٔ خویش بسیار امیدوار نبود. پس پیامبر میان حقیقت و واقعیّت ایستاده بود، لیکن حقیقت همواره بر واقعیّت برتری می‌یابد و قرآن خود انباشته از داستان‌هایی است که دربارهٔ ناکامی و شکست پیامبران آمده است. پیامبر تنها از جهت رد کردن و پذیرفته نشدنش اندوهگین نمی‌شد بلکه بیشتر از گوش ندادن مردمان خود به سخنانش دردمند می‌گردید. آن مردم می‌توانستند به خوبی با او رفتار کنند و به مژدهٔ آسمانی وی گوش فرا دهند و با نکوخویی آن را رد کنند. آنان تنها محمّد را تکذیب نمی‌کردند بلکه با نبرد افزار ریشخند تند و زننده او را مسخره می‌کردند. من در بخش‌های دیگر این کتاب به شرح این مطلب باز خواهم گشت زیرا شایسته است از رنج و درد دور و دراز پیامبر سخن به میان آوریم، اگر درد و رنج مسیح در مرگی خوار و حقارت‌آمیز بود، درد پیامبر ما در جریحه‌دار شدن روان او بود که چیره ساختن مرگی سرد و دراز مدّت به جان و دل وی به شمار می‌آمد.

۶. پیامبر شکیباست، خشم و جوش و خروش نمی‌شناشد، به منطق پناه می‌برد، خود را به خواستهٔ خدا می‌سپرد، به خدا تکیه می‌کند. اوبه گواهی قرآن از خوی و سرشتی نیک برخوردار است:« إِنَّکَ لَعَلَی خُلُقٍ عَظیمٍ: و به درستی که تو بر خویی بسیار نیکو هستی» و تا آن گاه که وحی به روال خود فرود می‌آید و قرآن همچون اثری ماندگار سامان می‌یابد، اینها همه انگیزهٔ خشنودی و مایهٔ خرسندی پیامبر است و اگر پیامبر بیندیشد که ناگزیر مرگ او راهمچون هر انسانی به زودی درمی‌یابد باز خرسند است از این که می داند کتاب خدا ماندگار است و می‌داند اگر همهٔ مردم «عَلَی اَعْقابِهِم: بر پاشنهٔ پاهایشان» از دین برگردند، خدا جاویدان و از جهانیان بی‌نیاز است.

۷. و از همین روی است – و نه تنها برای روشن‌سازی بنیاد هستی و سامان جهان و سرنوشت انسان است – که فراخواندن به سوی خدا در آیین‌ها، ضرورتی گزیرناپذیر است تا انسان بداند خدا و خداگونگان جاویدان‌اند و از مرز زمان بیرون می‌باشند. خدایان یونان برخلاف انسان نمی‌میرند. نبّوت مسیح بسنده نمی‌آید مگر آن گاه که خدای گونه شود و جهان را از بالا بنگرد. «بودا» تقریباً خود با گذشت زمان به جایگاه خدایی می‌رسد[۸۴] اگر چه او پیامبر رستگاری است و به خدایی که مسؤول جهان هستی باشد، نیازی ندارد. در هنگامی که انسان تقریباً در برابر هر بنیانگذاری دینی – بدون استثناء – سرکرنش فرود می‌آورد، ما در واقع آنان را به کسی نیازمند می‌بینیم که این پیامبر می‌خواهد آن کس را برای آنان نمایان سازد. آن کس شخصیّت خداوندی است که همواره سرنوشت‌ها را رقم می‌زند و مردم به او پناه می‌برند. دغدغهٔ انسان پیش از رسیدن به جهان دیگر، زندگی این جهانی اوست از همین روی مردم دست به دامن خدا می‌شوند تا تیره بختی انسانیّت را بر آنان آسان گرداند.

۸. همچنین مردم دست به دامن پیامبر و – به هر گونه‌ای که شده – دست به دامن پایگاه والای او نزد خدا می‌شوند تا شاید پیامبر که در برزخ زنده است و روزی می‌یابد، دعای آنان را بشنود. در همهٔ این سخنان، منطقی پنهان و ژرف نهفته است. مؤمن به خدا ایمان نمی‌آورد مگر با میانجیگری محمّد، خدا دیده نمی‌شود چون او روح برتری است که از مرز درک و دید انسان بیرون است امّا محمّد – یا مسیح – در واقع موجودانـد و هیچ شکّی در آن نیست. محمّد در دو شهادت (گواهی می‌دهم محمّد فرستادهٔ خداست، دوبار) برای همیشه ماندگار است. اسلام همچون آیین‌های دیگر در میان اسطوره‌ها و

مه‌آلودگی تاریخ پنهان نشده است بلکه محمّد شخصی است نزدیک به روزگار ما که در محدودهٔ زمان و مکان جای گرفته و در هستی او هیچ شکّی نیست. او به فرمان خدا دینی آورد که هم رویدادی قابل حس و دریافت است و هم صحّت تاریخی دارد، از همین روی ایمان ملّی و مردمی به پیامبر و آیین وی، پایگاه پیامبر را بسیار بالا می‌برد.

۹. خردگرایان فهیم‌تر در اروپای روزگار نوین نقش بنیانگذاران آیین‌ها را بسی بزرگ شمردند زیرا آنان پیامبران را – از موسی تا محمّد – پایه‌گذاران این آیین‌ها و نمادها و شریعت‌ها به شمار آوردند. تورات حتّی در باور اسرائیلیان پیشین کتاب موسی است. بیشتر انجیل از مسیح است، مسیحی که تحت تأثیر فرهنگ یونانی خداگونه شده است. قرآن اثری است ساختهٔ محمّد که با فصاحت خود دل‌ها را می‌رباید. برجستگان نامی نیز محمّد را مصلح و فرزانه‌ای بزرگ به شمار می‌آورند. آن چه از همهٔ این سخنان به دست می‌آید رسیدن به خدا است. در قرن بیستم روزگاری فرا رسید که علوم انسانی تبلور یافت و وحی – کشف و شهود – پدیده‌ای حقیقی و تجربه‌ای دینی به شمار آورده شد که در آن جای هیچ شکّی نیست. در باور مردم این روزگار مردانی دینی یافت می‌شوند که وحی دریافت می‌کنند و همچنین کتاب‌هایی در هر جا و به هر شکل دیده می‌شوند که وحی شده‌اند. البته ما نباید در گفتهٔ آنان شک پدید آوریم و نباید خود را در مشکلات متافیزیکی و لاهوتی در افکنیم.

۱۰. چگونگی اندیشه در روزگار کنونی این چنین است که گفتیم. آن چه از سخن بالامانده این است که وحی بنابر داده‌های تاریخ پدیده‌ای دینی است. خردگرایان درستی و واقعیّت وحی را باور ندارند و می‌گویند: این باور کار مؤمن است نه کار دانشمند یا فیلسوف. امّا اسلام دین وحی و کتاب مقدّس قرآن است که در راه و روشی معیّن داخل می‌شود همچنان که مسیح نیز در راه و روش آن پیامبری نمایان می‌شود که معجزه‌ساز Thaumaturge است. حقیقت دین روحانیّت است و تاریخ و جامعه‌شناسی، و همین اندازه نیز بسنده است. آیین‌های باستان از میان رفته و تنها آیین‌های جهانی (بودایی، مسیحیّت، هندویی و اسلام) بر جای مانده است. آیین‌های باستان، آیین‌هایی بومی و وابسته به جامعه‌ای معیّن در تکامل و پیشرفت دائمی بودند. این آیین‌ها هنگامی که دینی بزرگ با جاذبیّتی بیشتر جای آنها را می‌گرفت، از میان می‌رفتند. اما نوگرایی در اروپا کاملاً روش تازه‌ای در پیش گرفته و آن این که می‌خواهد دین را یک باره از هستی بشر دور گرداند.

از این جا است که میان خردگرایی و بررسی‌های تاریخی – که دین را در بستر تاریخ می‌نهد – و میان مطلقیّت بیرون از حد و مرز دین و ایمان، همچون حقیقتی فراتاریخی یا حقیقتی بیرون از زمان، درگیری پیش می‌آید.

۱۱. وحی گونه‌هایی دارد، لیکن ویژگی قرآن این است که خود را همتای تنزیل، ذکر و وحی گذارده است. آیا با این کار نقش پیامبر به کلّی پنهان می‌ماند؟ باور مسلمانان این است که قرآن در لفظ و معنا سخن خداست. هنگامی که نقش اسلام در روزگار خلافت گسترش یافت و در پی آن نیز نقش قرآن بزرگ گردید، مسلمانان به بررسی و روشن‌سازی سخنان قرآن پرداختند، زیرا قرآن – این پیوند یگانه میان خدا که آفریدگار هر چیزی است و میان بشر از گذر پیامبر – تنها چیزی است که پس از گذشت سده‌ها بر جای می‌ماند. در نتیجه پس از برگشتن زندگی به آرامش خود، گونه‌ای سرگشتگی در برابر نصّی که خدا آن را به جا گذاشته، رخ داد. پس از دو سده آشکار شد که دعوت محمّد راست و بر حق است و تاریخ واقع‌گرای نیز درستی تعهّد او را نمایان ساخت. عرب‌های مسلمان پس از آمیزش با آیین‌های دیگر به پیامبر و کتاب آسمانی خود افتخار کردند و با گسترش اسلام در بسیاری از ملّت‌ها روشن شد که پیامبر – همچنان که قرآن خواسته است – برای همهٔ مردم برگزیده شده است.

این جدل پیرامون کتاب قرآن پیش آمد که آیا قرآن قدیم است یعنی از ذات خداوندی است یا آفریدهٔ خداست؟ به طور کلّی ایمان قوی به الوهیّت قرآن تاکنون گونه‌ای از تجسید است و جای شگفتی ندارد زیرا اسلام پس از مسیحیّت آمده است و هر ساز و کاری که از جهت تاریخی پس از ساز و کاری دیگر بیاید آن را به طور کامل لغو و باطل نمی‌گرداند. از همین روی اگر مسیح «کلمهٔ» خدا Logos است، قرآن نیز به تمامیش «کلام الله» یا به گفته شایسته‌تر کتاب خداست. عبارت (کلام الله) تنها سه بار دربارهٔ یهود و تورات، مشرکان و عرب‌ها در قرآن آمده است،[۸۵] امّا عبارت به کار برده شده در صدر اسلام همان «کتاب الله» است (برای نمونه در جنگ صفیّن همین عبارت به کار برده شده است. نگاه کنید به کتاب ما با نام الفتنه).

عبارتی که بیشتر قرآن با آن توصیف می‌شود همان «کتاب الله» است که اندکی پیش ازاین یاد کرده شد. ممکن است این پرسش برای خردگرایان امروزی پیش آید که آیا قرآن به لفظ خدا نازل شده است و اگر چنین باشد پس نقش پیامبر در این جا چیست؟

حجّت آوردن با معجزه بودن قرآن، وارد نیست زیرا آن بیانگر پنداری ساده‌اندیشانه برای شخصیّت خداوندی است و بدین معناست که خدا به درجه‌ای برتر از انسان فصیح است. امّا برای چه پیامبر نابغه‌ای بی‌همانند در شرح و بیان نباشد در حالی که او در همه حال دارای نبوغ و برجستگی‌ای بی‌همتا است.

گذر تجربهٔ یکتاپرستی بر آیین مسیحیّت در خاورمیانه، همچنین بالا بودن ارزش فصاحت صوری زبان در محیط عربی و نیاز مسلمانان به معجزه‌ای کلان برای تقویت بخشیدن به حقیقت وحی، همه و همه در باور من – که شاید نادرست باشد- اندیشهٔ الهی بودن قرآن را حتّی در لفظ، استوار ساخته است. با این که سخن بالا در قدوسیّت قرآن بسیار کمک کرده، قداست پیامبر را نیز حفظ کرده است.

پیامبر تنها با نیروی به کار گرفتهٔ درونی و نهادی خود نیرومند نیست بلکه برای نزدیکیش به خدا تقدّس یافته است. بنا بر سنّت عبری – که قرآن آن را بازگردانیده و به خدا و آن چه از خدا بیرون می‌آید، موکول کرده است – تنها خداست که مقدّس است و این درست برخلاف مسیحیّت متأخّر است.

پیامبر مقدّس است اما قدّیس نیست زیرا خدا او را به خود نزدیک گردانید و پایگاه او را با درود فرستادن بر وی، بزرگ نمود و اسلام نیز او را با دو شهادت بر پیامبریش در کنار دو شهادت بر یگانگی خدا تقرّب بخشید. پس پیامبر در جهان قداست به معنی نوین آن le sacré داخل می شود و بی‌گمان این بدان معناست که پیامبر مقدّس است نه قدسی.

اگر محمّد از آن کسانی باشد که نخست بنیاد درونی انسان را پی‌ریزی کرده سپس به تمدّن، فرهنگ و اخلاق پرداخته باشد و اگر از کسانی باشد که با نیرومندی در پرشی بزرگ در روند انسان از حیوانیّت به انسانیّت سهم داشته باشد – با آگاهی از این که این گونه راهنمایان اندک‌اند – و همچنین اگر محمّد از کسانی باشد که در روند یکتاپرستی حدّاقل از جهت گزیده‌گویی پیشرفته‌ترین سخنان را آورده باشد، پس این چنین پیامبری همواره بر هستی خدا و امّت خویش گواه خواهد ماند و همین گواهی است که حقیقت نبّوت محمّدی و جوهرهٔ آن در ژرفاهای نهادها می‌باشد.

# پی‌نوشت‌ها

۱. هشام جعیط، الشّخصیّة العربیّة الاسلامیّة و المصیر العربیّ، بیروت، دارالطّلیعه، ۱۹۸۴ (این مقاله در اصل به زبان فرانسه نگاشته شده است، پاریس، ۱۹۷۴). از جهت تاریخی نگاه کنیدبه مقالهٔ ما:

"Two problems Concerning Qoranic Revelation", Universita' di La Sapienza, *Studi Orientali,* Vol., XIII, Roma, 1994.

2. Adolphe Lods, Israël des orignes au VIII iem siecle avant notre ere, Paris, 1969. p. 465.

قداست احساس ترس است در پیشگاه شکوهمند الهی و مسأله‌ای اخلاقی نمی‌باشد. پیوند با خدا برای انسان بلندپایگی و افتخارآفرین است، از همین روی یهوه هراس‌انگیز و «مقدّس» است یعنی «ترس‌آور» و «غیور» است، در نتیجه از این پندار مفهوم‌هایی پیش می‌آید همچون: مجد، جلال و عظمت. ما این صفت‌ها را در قرآن می‌یابیم چنان که می‌بینیم صفت قداست تنها با خدا همراه است و خدا قُدّوس است(حشر، ۲۳) و بر موسی است که کفش‌هایش را در بیابان مقدّس طوی از پای درآورد «إنّکَ بِالْوادِ المُقَدَّسِ طُوًی: همانا تو در بیابان مقدّس طوی هستی» (طه، ۱۲) زیرا خدا در آنجا حضور دارد، و فرشتگان، خدا را «تقدیس» می‌کنند (بقره، ۳۰) و روح القُدُس» در پیوند با عیسی و محمّد ، اخگر و فیضی است از سوی خدا.

۳. فرق گذاشتن میان آن چه مقدّس است با آن چه حرام است، واجب می‌باشد. این واژه‌ها و حقیقت‌ها در اصل، سامی هستند که در اندیشهٔ مسیحی و در زبان‌های لاتینی درهم آمیخته شده‌اند. مسیحیّت مفهوم «قدیس» us/saint را بدعت نهاد. این واژه برای زاهدان، صوفیان، شهیدان و همهٔ مردان خدا که از آنان شاهکار و کرامتی بزرگ virtuoses در

زمینهٔ دین، سرزده، به کار می‌رود و خود دین نیز از حوزهٔ sacré مقدّس، به شمار می‌آید که معنای آن تکامل یافته است لیکن این واژه در اصل رومی باستان بـه معنـی نفـس هـر چیزی به کار می‌رفته است. واژهٔ حَرَم و حرام در زبان‌های سامی از بابلی به عربـی رفتـه است و مقصود از آن، هر آن چیزی است که از چیزهای دیگر جدا بوده و در نتیجـه بـه سبب آمیختگی با سحر و جادو، ممنوع می‌باشد. بنابراین، حرم نـزد عـرب، فـضایی اسـت جدا از حلّ که کارهای بسیاری در آن ممنوع است و نیز از همین جاسـت کـه واژه‌هـای مُحَرَّم و بَلدالحرام پیدا می‌آید. دربـارهٔ قداسـت مـسیحیّت آن جـا کـه مفهـومش تعمـیم می‌یابد، نگاه کنید به:

A. vauchez, saints, prophétes et visionnaires, paris, 1999.

امّا قداست سامی باستان را که اسلام در پی برگردانید آن اسـت، نـزد ملـتّهـای غیرسامی همانند یونان می‌یابیم آن جا کـه خـدا هـراس‌انگیـز و سـهمگین مـی‌شـود و نگریستن به او در حالت الهی و پروردگاریش برای انـسان مـرگ آفـرین اسـت. بـرای آگاهی بیشتر نگاه کنید به :

J.P.Vernant, L'individu, la mort, lamout, paris, 1989.

۴. کتاب، همان مکتوب مادی و این جهانی نیست بلکـه ایـن واژه از اصـل الهـی یعنـی از صفت قدسی سخن می‌گوید، لیکن نباید حتماً مشتق از «کُتبَ عَلَیکُم» یعنی از تصوّرهای آمرانه دربارهٔ آینده باشـد. نگـاه کنیـد بـه J. chabbi, Le seigner des tribus, paris, 1997, PP. 560-610. مقالهٔ یاد شده پژوهشی اسـت کـه مـی‌خواهـد در موضـوع بـالا نگرشی تازه داشته باشد امّا نمی‌تواند خود را از سخنان گذشته رهایی بخشد، به عقیـدهٔ من نگرش اساسی در این مقاله نادرست است زیـرا محمّـد را در چـارچوبی قبیلـه‌ای و تنگ‌نظرانه می‌گذارد و بس. واژهٔ «مهیمن در سورهٔ مائده ۴۸ از قرآن آمده است آن جا که می‌فرماید: «مُصَدِّقاً لما بَیْنَ یَدَیهِ مِنَ الکِتابِ و مُهَیْمِناً عَلَیه: قرآن باور دارنده اسـت آن چه را نزد اوست از انجیل و نگهبان است بر آن». مقصود از مهیمن، حـافظ و نگهبـان است برای آن چه پیش از آن آمده است زیرا قرآن آخرین حقیقت اسـت: (ابـن کثیـر، تفسیر، ج ۲، ص ۶۲).

۵. کتاب عهد قدیم نخستین بار در قرن هشتم پـیش از مـیلاد از سـوی «یهـوی» و در قـرن هفتم ق.م، از طرف «ایلوهی» نگارش یافت آن‌گاه سفر تثنیه (مثنّی) که پیـدا شـده و از کارهای موسی بود برآن افزوده شد و باید یادآور شـویم کـه «قـانون قداسـت» و سـفر «انبیاء» و کتاب‌های حکمت پسینیان نیز به آن ملحق گردید. کتاب عهد قدیم تـا قَـرن سوم پس از مسیح بارها و بارها نگارش و تصحیح یافته است. دراین باره نگاه کنید بـه: Bottéro, Dhorme, wellhausen.

۶. امکان ندارد که آئین اخلاقی مسیح، عملی دسته جمعی باشد، بلکه آن دریافـت نبـوغی

شخصی و منحصر به فرد است. اکنون دانشمندان مسیحی معترف‌اند به این که اناجیل در بردارندهٔ سخنانی از مسیح است Logia، مطالب دیگر آن از سوی نگارندگان اناجیل که تحت تأثیر صحابهٔ بزرگ عیسی – همچون پطرس و دیگران – بوده‌اند، آورده شده است. «شارل جینیوبیر» ch. Guignebert کوشیده است اناجیل را با روشی تاریخی و سخت‌گیرانه نقد کند، لیکن برای روایت‌های شفاهی که سینه به سینه نقل گردیده ارزشی قائل نشده است.

۷. در قاموس المحیط، (دارالجیل، بیروت، د.ت.)، ج، ۴، ص ۴۰۱ آمده است:«وحی» اشاره، الهام و سخن پنهان و هرآن چیزی است که به دیگری القا کنی، در نتیجه من برای وحی معتقد به وجود آواهایی بیرون از هستی خود انسان نیستم بلکه وحی را همچون القایی می‌دانم که در ژرفای ضمیر روان می‌گردد. این وحی با احساس پیامبر دوگانگی و غیریّت دارد یعنی این چیز القا شده به پیامبر با احساس وی دوگانگی دارد و از خود پیامبر نمی‌باشد و به ناچار گوش دادنی درونی و تمرکزی بزرگ همراه با تحوّلی ناگهانی در شخصیّت می‌طلبد ، سپس آن وحی به شکل قرآن درمی‌آید یعنی به شکل موجودی وضع شده که شنیده و فهمیده می‌شود. برخی از مسیحیان لفظ قرآن را که از محمّد است برخلاف معنای آن به شمار می‌آورند، لیکن در این نگرش نیز، سخن برخاسته از دهان پیامبر نیروی خود را از نیروی وحی می‌گیرد، آن وحی که رازی سر به مهر بر جای می‌ماند و از میدان خرد بیرون می‌رود.

۸. ابن هشام، سیره، چاپ گوتنگن، ص۱۵۲ به بعد.

9. J. Bottéro, Mésopotamie, Paris, 1987.

۱۰. انساب الاشراف، I, IV، نشریّهٔ احسان عبّاس، بیروت.

۱۱. از دیدگاه قرآن، خدا نفس‌ها را در خواب قبض می‌کند. از دیدگاه فلاسفهٔ متأخّر، خواب دیدن بسیار مهم و مورد توجّه است. میان «ژاک دریدا» و «میشل فوکو» در این باره جدل رخ داده است. در رابطه میان خواب دیدن با دیوانگی نگاه کنید به:

M. Foucault, Histoire de la folie, paris, 1972, p.585.

۱۲. ابن هشام، سیره، ص ۱۵۲. لیکن طبری تنها کمی از روایت‌هایی را که از غار حرا سخن می‌گوید، یاد می‌کند و همهٔ آن روایت‌های ناهمسان را به روشی که کتاب‌های سیره یاد می‌کنند، در کتاب خود نمی‌آورد. (طبری، تاریخ، ج۲، ص ۲۹۷ به بعد). در روایت جابر پسر عبدالله آمده است: پیامبر پس از اعتکافش در غار «آوایی شنید». سپس پیامبر خود می‌فرماید:«سر بر آوردم و چیزی دیدم» و آنجا آغاز سورهٔ مدثّر است (تاریخ، ج۲، ص۳۰۴ و پیش از آن).

۱۳. نخستین رؤیا در خواب و در غار حرا و رؤیای دوم در بیداری بوده است(ابن هشام، سیره،

ص۱۵۳). ممکن است «الأُفُق المُبِین» در آیهٔ ۲۳ از سورهٔ تکویر همان درخشیدنگاه خورشید باشد و همانی است که «الأعْلَی» به شمار می‌آید. لیکن شایسته است در این باره فکر کنیم که قرآن واژهٔ «سماء» را نیاورده است و در آیین سامی کهن – مثلاً در اکد – واژهٔ «اُفک» به معنی جایگاه بالای خدا به جای واژه آسمان آمده است.

14. S. Freud, surle réve, Paris, 1988.

۱۵. موجود فرازمینی تنها در خواب شکل انسانی می‌گیرد. البته من باور ندارم که «ملک: فرشته» در رؤیا و در بیداری، در شکلی انسانی جسمیّت پیدا کند. او شکلی نامشخّص دارد. واژهٔ «شیء» در حدیث جابر بر پیچیدگی و پوشیدگیِ صورت و شکل آن موجود فرازمینی به خوبی دلالت می‌نماید.

۱۶. «إیل» از روزگار باستان در سرزمین سوریه و شامات، همان خدای معروف است. این نام در لوحه‌های «اوگاریت – رأس شمرا» که حدود ۱۴۰۰ پیش از میلاد نگارش یافته، دیده می‌شود. او خدای زمین و پدرش «علّیون» خدای آسمان است. این دو نام پس از آن که در هنگام تصریف و اشتقاق یکی شده‌اند، در عهد قدیم آمده‌اند. همچنین است «ایلوهیم» که نام دیگر «یهوه» می‌باشد. این نام برگرفته از میراث باستان کنعان است. اسم جمعی است که به گونهٔ مفرد کاربرد یافته است. آن گاه که در «سفر تکوین» سخن از پدران نخستین به میان می‌آید پیوسته واژهٔ «إیل» به کار گرفته می‌شود، و این کاربردی درست و تاریخی است زیرا واژهٔ «یهوه» را موسی آورد و واجب ساخت. دربارهٔ کشتی گرفتن یعقوب در (سفر تکوین، ۲۳، ۳۲) آمده است: این کشتی گرفتن شبانه با مردی روی داد که بعدها آشکار شد آن مرد خود «إیل» بوده است، زیرا «إیل» تحمّل روز و روشنی را ندارد. «ایل» همانی است که یعقوب را إسرا–إیل نام نهاد «زیرا یعقوب با خدا و با مردم کشتی گرفت و پیروزی یافت» و خدا تن در نداد که نام خود را آشکار سازد.

۱۷. اینجا میان «مَلَک (فرشتهٔ یَهوَه) و عموم فرشتگان فرق است. «لودز» A. Lods در این باره می‌گوید: «چهرهٔ یهوه و نام یهوه و مَلَک (فرشتهٔ) یهوه گاهی از خدای اسرائیل تمایز پیدا می‌کند و گاهی با آن همسان می‌شود و می‌توان آن را همانند ژنوس genius نسبت به خدایان لاتینی، و فروشی fravashi نسبت به خدایان ایران باستان، در گروه‌های جانشین خود یا در گروه‌های همانند خود، گروه‌بندی کرد و یا همچون روح‌های سرگردانی دانست که موجودات الهی بنا بر سرشت الهام بخش و القاگری که دارند از ذات خود به بیرون ارسال می‌کنند. امّا فرشتگان دیگر آشکار نمی‌شوند مگر پس از یهوه»: (لودز، اسرائیل تا حدود قرن هشتم ق.م– به زبان فرانسوی، ص۴۶۰).

۱۸. واژه «مَلَک یهوه» در کتاب عهد قدیم بسیار آمده است. برای نمونه در یکی از

قطعه‌های «هوشَع» پیامبر (۴، ۵، ۱۲) آن جا که برخلاف گفتهٔ یعقوب سخن می‌گوید، آمده است: «یعقوب در آغاز جوانی با خدا کشتی گرفت، با مَلَک کشتی گرفت و پیروز شد». در این سخن همسان شدن خدا با مَلَک کاملاً آشکار است.

۱۹. قرآن بسیاری از رویدادهای دیرین را یاد آوری می‌کند تا آن حالت نفسانی را که برای پیامبر رخ داده در این جایگاه آشکار سازد، همچون داستان غار ثور به هنگام هجرت که در سورهٔ توبه آمده است و مانند آن. سورهٔ نجم پس از سورهٔ تکویر نازل شد لیکن به همان رویداد نخستین – تجلّی – با گستردگی بیشتری اشاره می‌کند. البته این عقیدهٔ من است، به ویژه که اسلوب به کار گرفته در این سوره نیز به گونه‌ای تکامل یافته و پیشرفته می‌باشد.

۲۰. واژهٔ عمر به معنی سنّ یک نسل است چنان که در قرآن آمده است: فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُراً مِن قَبْلِهِ أفَلا تَعْقِلُونَ: من پیش از این، عمری در میان شما بودم، آیا شما در نمی‌یابید (یونس، ۱۶) و سنّ یک نسل حدود سی سال یا کمی بیشتر از آن است برخلاف مشهور که آن را چهل سال می‌دانند، چنان که مشهور است خدیجه در چهل سالگی ازدواج کرد و با این حال دختران و پسرانی به دنیا آورد و هیچ کس مدّعی نیست که این رویداد یک معجزه بوده است. در کتاب محبّر آمده است: عمر خدیجه در هنگام ازدواج بیست و هشت سال بود(ص۷۹) و چهل سال برای خدیجه در آن روزگار سنّی بسیار بالا و زیاد بوده است، عدد (۴۰) در فرهنگ سامی از ریشه‌هایی سحری و بنیان‌های جادویی برخوردار است، زیرا موسی نیز به پیامبری برگزیده نشد مگر در چهل سالگی(اعمال الرّسل، ۷، ۲۳).

۲۱. «ایل» جسمیّت می‌یابد و یک شب کامل کشتی می‌گیرد. او برای ابراهیم نیز جسمیّت یافته و جدالی دراز میان آن دو درگرفته است.پیش از آن که «یهوه» برای موسی تجلّی یابد، تنها «ایل» در روزگاران دیرین یافت می‌شد و «یهوه» از آن تصوّر پیشین که دربارهٔ «ایل» بود برتر است و از همین روی دیده نمی‌شود. جسمیّت‌پذیری – همچنان که گفتیم – نزد یونانیان موجود است و آن تنها وجه برای مشاهده کردن است. نگاه کنید به: Vernant, op. cit., p.31

در توان انسان هست که خدایان را در نماد حقیقی آنها ببینید لیکن بی‌درنگ خواهد مرد.

۲۲. ابن هشام، سیره، ص۱۵۳.

۲۳. المحبّر (بیروت، د.ت.ص۱۷۱) به نصحّ صریح و آشکارا می‌گوید: «ورقه نصرانی بود و در آیین نصرانی سخت پابرجای بود و کتاب‌هایشان را خواند و بر همین کیش درگذشت». امّا سیره دربارهٔ این شخص سخنانی ناهمگون آورده می‌گوید: او به رسالت محمّد اعتراف کرد امّا به او ایمان نیاورد، و بیش از این چیزی از او نمی گوید. ما حتّی

در هستی او شک داریم. امّا این که او کشیش بوده و محمّد شاگرد او- بدان سان که یکی از کشیشان لبنانی (حدّاد) گفته است – گمان محض می‌باشد زیرا در آن روزگار هیچ کلیسایی در حجاز وجود نداشته است و به رغم این که قرآن از دانشمندان پیرو کتاب‌های آسمانی سخن می‌گوید، سطح آگاهی نصرانیان و یهودیان بسیار پایین بوده است. حقیقت این است که اگر پیامبر از آیین‌ها و زبان‌ها آگاهی دارد برای آن است که سطح فکری او بسیار بالا بوده زیرا سطح آگاهی خاورزمین در آن روزگاران از سطح فکری شام بسیار برتر بوده است. من شخصاً هیچ تناقضی میان دانش و ویژگی‌های خدادادی پیامبر با برگزیده شدنش از سوی خدا نمی‌بینم. خدا او را برگزید تا لااقل بتواند آن چه را به او وحی می‌کند دریابد و دینش را بر پا و استوار سازد. شاعر در این باره گوید:

اگر نشانه‌های آشکار در آن نبود
روشنی آن ترا از خبرها آگاهی می‌داد

این بیت در کتابی دربارهٔ قرآن از نظام‌الدّین قمی نیشابوری و همچنین در کتاب الفوز الأصغر از مسکویه آمده است و ترجیحاً به عبدالله بن رواحه منسوب می‌باشد.

۲۴. «هُوَالّذِی بَعَثَ فی الأُمِّیّینَ رَسُولاً مِنْهُم: اوست آن که در امّیها رسولی از ایشان برانگیخت»(جمعه، ۲).

«وَ قُل لِلّذِینَ اُوتُوالکِتابَ والاُمّیّینَ أَ اَسْلَمْتُم: بگو به آنان که کتاب داده شدند و به امیّها که آیا فرمانبردار شدید» (آل عمران، ۲۰).

«وَمِنْهُم اُمِّیُّونَ لا یَعْلَمُونَ الکِتابَ إلّا اَمانِیَّ: و از ایشان امّیانند که کتاب را نمی‌دانند مگر آرزوها» (بقره، ۷۸۹).

«امّیها» در آیهٔ سوره جمعه عرب‌هائی هستند که اهل کتاب نمی‌باشند. هم سویی در مفهوم این آیه و مفهوم آیهٔ سورهٔ آل عمران آشکار است، در سورهٔ بقره نیز قرآن از یهودیانی سخن می‌گوید که کتاب (تورات) را نمی‌دانند. پس امّی بودن، جهل به نوشتن نیست بلکه جهل به کتاب مقدّس است. قرآن در پی آیهٔ بالا می‌افزاید: «و إنْ هُمْ إلّا یَظُنُّونَ: و ایشان نیستند مگر آن که گمان می برند» و این بدان معنی است که امّی بودن با «علم: دانستن» برخورد دارد نه با آشنایی با «قراءت: خواندن» سپس قرآن بی‌درنگ می‌آورد: «فَوَیْلٌ لِلّذِینَ یَکتُبُونَ الکِتابَ بِأیْدِیْهِم... پس وای بر آنان که کتاب را با دستان خود می‌نویسند». طبری این آیه را تفسیر کرده گوید: امّیان مردمانی هستند که هیچ پیامبری را که خدا فرستاد و هیچ کتابی را که خدا نازل کرد، نپذیرفتند بلکه خود با دستان خویش کتابی نوشتند. طبری اعتراف می‌کند به این که این تفسیر مخالف با سخن عرب است که امّی بودن را جهل به نوشتن می‌پندارند. لیکن تفسیر این آیه روشن است:

امّیان، یهودیانی هستند که کتاب را نمی‌دانند. در نتیجه همچون امّتهای دیگری می‌شوند که کتابی برای آنان نیامده است (طبری، جامع البیان، ج ۱، صص ۳۷۳– ۳۷۷؛ ابـن کثیـر، تفسیر، ج ۱، ص ۱۱۱).

۲۵. فرقـهٔ «مارْسِـیُون» در سـال ۱۴۴ ب.م از کلیسا رانـده شـد. حقیقـت ایـن اسـت کـه گنوستیسیسم در اندیشه‌های خود شاخه شاخه شده است. برخی از دانشمندانی همچـون (Harnack) آن را به یونان باستان و برخی همچون لیتزمـان (H.lite zmann) آن را بـه آیین میراثی خاور زمین برگردانیده‌انـد. گنوستیسیـسم بـسیار گـسترده اسـت لـیکن از اندیشه‌های نمادین آن، بیزاری از یهودیّت است. گنوستیسیسم، مـسیحیّتی را مـی‌آفرینـد که پیوند خود را با عهد قدیم و شریعت موسی می‌بُرد. شگفت ایـن کـه ایـن مکتـب از نهادی بدعت‌گذاری شده در آیین یهود برخاسته اسـت. اندیـشهٔ مـسیح آزادی بخـش از همین مکتب با کاهش دادن ارزش خدای آفریدگار، بیرون آمده است. ایـن مکتـب در تکامل مسیحیّت در طول بیست قرن پیدا آمده است و نزدیکتر به عقل ایـن اسـت کـه تثلیث نیز از این مکتب بیرون آمده باشـد، لـیکن ایـن بـاور بـه اثبـات نرسـیده اسـت. هانری«پواش» Puech در ایـن بـاره مـی‌گویـد: گنوستیسیـسم از ژرفـای خـاور باسـتان برخاسته است و مسیحیّت بهترین کاری که انجام داده این است که پیوند با عهد قـدیم (تورات) و پیامبران را نگاه داشته است. نگاه کنید به کتاب این مؤلّف با نام: En quéte de la Gnose پاریس، ۱۹۷۸، ج ۱، ص ۱۴۳ به بعد. همچنـین نگـاه کنیـد بـه نوشـتهٔ J. Doresse از ص ۳۶۴ تـا ص ۴۲۹ در بخـش دوم از کتـاب تـاریخ الادیـان (بـه زبـان فرانسوی) به سرپرستی «هانری پواش»، پاریس، ۱۹۷۰.

۲۶. این احساس خودبرتر بینی یهود بر ملّت‌های دیگر پس از پایـان اسـارت و پـس از شـکل بخشی به شریعت و کامل کردن آن بـا افـزایش قـوانین روحانیّـت (code sacerdotal) و همچنین با بازگرداندن روحانیت به جایگاهی قدرتمند، آشکار شده است. در این باره بـه ویژه نگاه کنید به «شارل جینیوبیر»: ch. Guignebert, Des prophétes á Jésus

همچنین نگاه کنید به کتاب دوم از «لودز»:

A. Lods Des Prophétes a Jésus. Les prophétes d' Israël et les débuts du judaisme, paris, 1935.

۲۷. القیامه، ۱۷. آنجا آیهٔ مهمّی است که قرآن و وحی را از هم جدا می‌سازد. آن آیـه ایـن است: «وَلا تَعْجَلْ بِالقُرآنِ مِن قَبْلِ اَنْ یُقْضَی إلَیکَ وَحْیُهُ: و به قرآن شتاب مکن پیش از آن که وحیش به تو گزارش داده شود». (طه، ۱۱۴).

۲۸. الفُرقان، ۵. همچنین: «لِسانُ الّذی یُلْحِدُونَ إلَیهِ اَعْجَمِیٌّ وَ هَذا لِسانٌ عَرَبِیٌّ مُبِیْنٌ: زبـان کـسی که قرآن را به او می‌گردانند (و نسبت می‌دهند) عجمی است و این زبـانی اسـت عربـی

آشکار» (النّحل، ۱۰۳)؛ و همچنین : «وَلَقد نَعْلَمُ أَنَّهُمْ یَقولُونَ إِنَّما یُعَلِّمُهُ بَشَرٌ: ما می‌دانیم، دشمنان می‌گویند که این قرآن را انسانی به او می‌آموزد» (النّحل، ۱۰۳).

۲۹. شافعی، بنیانگذار اصول فقه است. او حدیث را مرجع شریعت‌گذاری به شمار می‌آورد و آن را بر همهٔ منابع و مصادر برتری می‌دهد. کتاب‌های الأمّ و الرّساله سرشار از جدال‌های کهن پیرامون همین موضوع است. باید یادآور شویم کتاب الموطّأ تنها پانصد حدیث را در خود گنجانیده و بر پایهٔ عملکرد مردم مدینه استوار است. لیکن مسند احمد پسر حنبل یکسره حدیث است. درآن روزگار بود که نگارندگان حدیث پیدا آمدند. دراین باره نگاه کنید به کتاب «یوزف شاخت»:

J. Schacht, The Origins of Muhammadan. Jurisprudence, oxford, 1951.

مسلمانان رساله‌های این نویسنده را نمی‌پذیرند و دراین باره حق دارند، از آن روی که حدیث در بن مایه‌های دین جای دارد. لیکن نقد تاریخی، خود چیز دیگری است.

۳۰. نادرستی آن ترجمه در این است که ضمیر «هُوَ» را به محمّد برمی‌گرداند. ترجمهٔ «دونیز ماسون» masson عیب چندانی ندارد لیکن در آن غلط‌هایی برخاسته از درک مطلب نادرست و بدفهمیدن مفاهیم یافت می‌شود که این تقریباً در همهٔ ترجمه‌ها به چشم می‌خورد. این ترجمه در مؤسسه انتشاراتی «گالیمار»، پاریس، سری کتاب‌های La pléiade منتشر شده است. این لغزش در تفسیر آن ترجمه از سورهٔ مریم یافت می‌شود.

۳۱. ابن کثیر، تفسیر، ج ۴، ص ۲۴۱ به بعد.

۳۲. بقره، ۹۷. شاید وحی در آغاز سورهٔ (النَّجْم) همراه با آواهایی بیرونی نباشد. و دربارهٔ جبریل – جبرئیل – نیز روشن است که او از گروه فرشتگان نیست چنان که در سورهٔ بقره، ۹۸ این وجه تمایز را می‌بینیم: «مَنْ کانَ عَدُوّاً لِلّهِ و مَلائِکَتِهِ و رُسُلِهِ وَ جِبْرِیلَ وَ مِیکالَ فَإِنَّ اللهَ عَدُوٌّ لِلْکافِرِیْنَ: کسی که دشمن خدا و فرشتگان و پیامبرانش و جبرئیل و میکائیل باشد پس خدا نیز دشمن کافران است». همین تمایز در سورهٔ تحریم، ۴، نیز آمده است.

۳۳. و آن برای این است که سورهٔ النّجم – همچنان که گفتیم – می‌خواهد از دریافت‌ها و و اثرپذیری‌های پیچیده و دشوار محمّد در نخستین دیدار سخن بگوید و معنای آن این است که شاید محمّد می‌پنداشت آن موجود فرازمینی، خود خدا باشد تا آن گاه که قرآن برای او روشن ساخت که خدا دیده نمی‌شود.

۳۴. رجوع کنید: «بلاشر» Blache're در ترجمهٔ معروف وی و پس از او «پارت» R. Paret در تفسیر وی. این اندیشه‌ای سست است که از نفهمیدن معانی قرآن و مفهوم‌های متناهی (پایان پذیر) و نامتناهی (پایان‌ناپذیر) L' infini برمی‌خیزد. همچنان که خاورشناسان از دریافت بلاغت قرآن نیز ناتوانند و ذوق آن را ندارند، برای نمونه از

«وان گرونبوم» Von Grunebaum و «ماکسیم رودنسون» Rodinson می‌توان نام برد و اخیراً نیز «فان اِس» Van Ess سوره‌هایی را که در برههٔ مدنی آمده است به بهانهٔ «رکاکت» و سبکیش وحی به شمار نمی‌آورد. و این حکمی نادرست است، زیرا وحی در همهٔ آیین‌ها از روی فصاحت شگفت‌انگیزش به شیوهٔ سوره‌های نخستین، سنجیده نمی‌شود. و به حق شناخت زبان‌هایی که انسان از کودکی در پرتو آنها پرورش نیافته، دشوار است، همچنین به حق تفسیرهای مسلمانان پیشین نیز – به جز تفسیر طبری – سست و نارسا است و ما را در فهم قرآن یاری بسیاری نمی‌رساند.

۳۵. من از یهویّت و اسرائیلیّت سخن می‌گویم زیرا یهودیّت Judaisme پس از اسارت و به ویژه پس از پیدایش آموزشگاه‌های فقیهان یهود تأسیس یافت. لیکن «لودز» Lods می‌گوید: بنیان‌ها و ریشه‌های آغازین یهودیّت به دست پیامبران (قرن هشتم – قرن پنجم ق.م) نهاده شده است، از همین روی «ماکس وبر» Max Weber که در کتاب بزرگ خود همهٔ دگرگونی‌ها و تکامل‌های تدریجی را تحلیل می‌کند، این کتاب را با عنوان «الیَهودیّةُ القَدیمَةُ: Le Judaisme antique نگاشته است (ترجمهٔ فرانسوی (paris, plon, 1970, paris, pocket, 1998 لیکن «صَدوقیان» در روزگار مسیح، همچنان روح و فرشتگان را باور نداشتند و به دین باستانی و آیین قدیم دست آویز بودند.

۳۶. سورهٔ نور، آیهٔ ۳۵.

۳۷. یا در برآمد نگاه خورشید. امّا دربارهٔ شکل جسمانی به خود گرفتن این موجود: همهٔ چیزی که از او می‌دانیم این است که «اِستَوَی: راست ایستاد» سپس «دَنا فَتَدَلّی: نزدیک شد و فرود آمد». از ظاهر این نص برمی‌آید که دارای جسم است لیکن من باور ندارم که جسمی انسانی و ستبر و بزرگ باشد بلکه شاید گونه‌ای جرم هوائی باشد که در فضا به خود شکل گرفته است. اسلام یکتاپرستی را به سوی روحانیّتی نیرومندتر و منزّه سازیِ بزرگتر برای خدا تکامل بخشید. بنابراین تکامل، خدا دیده نمی‌شود و با انسان سخن نمی‌گوید و (روح‌الأمین یا القدس) نیز بال ندارد. روح‌القدس از بدعت‌های مسیحیّت است و «بولس» کسی است که روح‌القدس را بر سر انجمن‌های خویش همواره در حال پر و بال زدن می‌انگارد. مسلمانان در خیالی کودکانه و شیرین هنگامی سرگردان می‌شوند که در تفاسیر خود ششصد بال برای جبرئیل قرار می‌دهند بدان سان که مسیحیان نیز با بال و پر نهادن برای فرشتگان گمراه شدند، فرشتگانی که در مراسم آنان به ویژه در عصر نهضت آشکار می‌شوند. لیکن این ساده‌اندیشی برای دین معنی و ضرورت خود را دارد بلکه همهٔ دین بر پایهٔ بخش بزرگی از همین ساده‌اندیشی استوار است. ساده‌اندیشی که احساسات و صفای دل بر پشت آن جایگزین است و حدیث نبوی در همین راستا می‌فرماید: «المُؤمنُ غِرٌّ کَریمٌ: مؤمن ساده دلی بزرگوار است».

۳۸. به معنی دقیق، فوتون – برخلاف کمترین جرم‌های موجود – فاقد هر وزنی است، لیکن من با هر تفسیر «علمی» برای قرآن و کتاب‌های مقدّس، کاملاً مخالفم. حقیقت این است که نور، دیده نمی‌شود لیکن ماده که می‌خواهد خود را برای دیدن نمایان سازد، پرتوافشانی می‌کند. فرض که بنابر اندیشهٔ فیلسوفان مکتب تجربی، ماده به تنهایی دیده شود لیکن در این جا نیروی اندیشه، خرد و درون آگاهی نیز برای دیدن آن دخالت دارد. رؤیاهای پیامبران از درجه‌ای والا و فوق تجربی است. لیکن باید پرسید آیا جهان متافیزیکی خود برای پیامبران آشکار می‌شود یا آنان جهان متافیزیکی را آشکار می‌کنند؟ به عقیدهٔ ویژهٔ من میان تجلّی (آشکار شدن) و اجلاء (آشکار کردن) اختلافی منطقی است. اجلاء، در چارچوب برهه‌هایی تاریخی و معیّن و در فضاهایی اجتماعی و ویژه درمی‌آید لیکن تجلّی بی‌پایان در اندیشه و روان، هرگز برای تاریخ سرفرود نمی‌آورد.

۳۹. درست کردن زیستگاه‌های اجتماعی زنبوران عسل همواره جایگاه شگفتی بوده و خواهد بود. این کار غریزه به شمار آورده شده است لیکن اخیراً دربارهٔ ساختن کندوها و چشمه‌های آن که برتر از نیروی عقل است، شک پیدا شده است. دانش نوین به وجود هیچ عقل خودآگاهی در این باره اقرار نمی‌کند در حالی که کندوها شکل هندسی شناختهٔ شدهٔ خود را می‌گیرد زیرا آن شکل بالاترین شکل‌ها برای پرکردن جای خالی است. قرآن می‌گوید: خدا به زنبور عسل ساختن خانه‌ها و همهٔ کارهایی را که انجام می‌دهد، وحی فرمود و این سخن را دربارهٔ جانوران برتر دیگری که زیستگاه‌های گروهیشان با اجتماعات بشری همانندی دارد، نمی‌فرماید. خدا این شیوهٔ شگفت‌انگیز و بسامان را به زنبور عسل وحی می‌فرماید، یعنی آن شیوه را به زنبور دستور می‌دهد بی‌آن که زنبور خودآگاهی داشته باشد، زیرا رفتار زنبور از روی غریزه و از گونهٔ عقل غیرعاقل در این جانور است. این جاست که دخالت مستقیم الهی پیش می‌آد. لیکن مطرح کردن مشکل غریزه همچنان به گونهٔ عام و با ویژگیش به عنوان نیرویی جانوری و خدادا، واجب می‌گردد و همواره تکرار می‌شود. غریزه در حقیقت چیستان و مشکلی فلسفی باقی می‌ماند بدان‌سان که «ادموند هوسرل» Husserl نیز در کتاب خود «أزْمَةُ العلمِ الأوروبی»، ترجمه به فرانسه، پاریس، ۱۹۷۶، به این نکته اعتراف کرده است. لیکن بیولژی (زیست‌شناسی) کنونی بر این باور است که زندگی ساخته شده برای این که خود خویشتن را به وجود آورد نه چیزی دیگر را (Francois Jacob, Lalogique du vivant, paris, 1970) امّا فلاسفهٔ مادی در قرن هیجدهم می‌گویند ماده به حرکت نیاز دارد و حرکت در جهان زیست همان غریزه است. برای نمونه «بیکون» Bacon، بنیانگذار علم تجربی نوین نیز از یک نقطه نظر همین باور را بازگو می‌کند. پس حرکت از ویژه‌گی‌های بنیادی ماده است. امّا دربارهٔ زندگی به مانند یک غریزه یا یک روح جانوری «جاکوب بوهمه» Jacob Böhme معتقد است زندگی نزاع و کشمکش

درونی و بی‌قراری ماده است و اثرگذاری «بوهمه» بر «هگل» Hegel بسیار آشکار است، زیرا «هگل» فیلسوف حرکت و زمان و فیلسوف نزاع هستی است. به واقع در جهان زیست، غریزه کوششی پی‌گیر و حرکتی همیشگی است. لیکن قرآن به احتمال زیاد تنها از زیستگاه‌های اجتماعی سامان یافتهٔ جانوری - همچون زنبور عسل و مورچه - سخن می‌گوید زیرا تنها این نوع‌ها هستند که همچون اجتماعات بشری، اجتماعی آفریده شده‌اند، و گویی که اجتماعِ سامان یافته از جانوران جهان به برترین جانور که همان انسان است همراه با از میان برداشتن صنف‌های دیگر، جهش یافته است. در نتیجه وحی برای پیامبران فرضی است برای سامان بخشیدن به انسان با برترین روش که پیشرفت بسیار مهمّی را در تکامل تدریجی جامعهٔ انسانی به نمایش می‌گذارد. خدا با وحی برای بالا بردن سطح زندگی انسان از راه برگزیدن راهنمایانی دخالت می‌کند، در نتیجه نبّوت - همچنان که برگسون می‌گوید- بازدهیی است از نیروهای هستی که خطوط بزرگ آن به میانجیگری موجود فرازمینی روشن می‌شود. با پیامبران - از موسی تا زردشت و بودا و مسیح و محمّد - موجود فرازمینی و متافیزیکی را قطب خود می‌گیرند نه تنها برای دریافت هستی و سرنوشت بلکه برای پیشرفت در ساختن انسان و هر جامعه‌ای که همانند این راهنمایان را بازده نداشته باشد به سوی جامعه‌ای متمدّن و بزرگ پیش نخواهد رفت.

۴۰. قرآن در سورهٔ جن با روشنی هر چه تمامتر محمّد را «عبدالله: بندهٔ خدا» نامیده می‌فرماید: «وَ أَنَّهُ لَمَّا قامَ عَبدُالله یَدعُوهُ کادُوا یَکُونُونَ عَلَیهِ لِبَداً: و چون بندهٔ خدا برخاست که او را بخواند نزدیک بود که بر او روی هم افتند»(الجنّ، ۱۹).

جبرئیل یا روح تنها برای مریم به گونهٔ بشر «بَشَراً سَوِیّاً: بشری راست اندام» نمایان شد و این بازگشتی است به آیین مسیحیّت و آن چه انجیل گفته است و همچنین همراهی کردن قرآن است با انجیل. امّا سخن ژرف قرآن، هرگونه تجسید را چه برای خدا و چه برای روح یا اهریمن یا هر موجود فرازمینی دیگری رد می‌کند زیرا رد کردن آن در راه خردورزی پیشی می‌گیرد. ناگفته نماند که جسمیّت پذیرفتن جبرئیل در برابر مریم، به صورتگران عصر نهضت آثار دل‌انگیزی با عنوان «بُشری» یا «بشارت: مژده» Annonciation الهام کرد.

مسیحیان برخلاف سنّت کهن یهوی، جبرئیل را فرشته‌ای از گروه فرشتگان بلندپایه پنداشته و واژهٔ «روح‌القدس» را بدعت نهاده‌اند. ما این واژه را به گونه‌ای ویژه در پیام «اِیتان» Etienne مقتول و به گونه‌ای بنیادی در نامه‌های «بولس» می‌یابیم و پیش از اینها مسیح نیز آموزش‌های خود را به «فرستادگانش» برای تبلیغ دین، از طریق روح‌القدس می‌فرستاده است. در روز عید عَنْصَرَه Pentecote روح‌القدس بر یاران عیسی فرود آمد و در میان آنان داخل شد «و آنان بنابرآن چه روح القدس به انان املا

کرد، توانستند به زبان‌های دیگر سخن بگویند» (اعمال الرسل، ۲، ۴). واژهٔ «قُدُس» از «قُدُش» عبری گرفته شده و ویژه خدا است. پس روح القدس اخگری است از خدا و خود خدا نیست. از آن روی قرآن روح الامین - جبرائیل خداوند نیرو- را با روح‌القدس یکی می‌گرداند که آیین مسیحیّت نخستین، جبرائیل را تا ردهٔ فرشتگان، پایین آورده است و بدان انگیزه که جبرئیل رَوحی است از خدا ناچار باید قُدُس: پاک، باشد. کسی که به پیامبر نگرود گویند او گول می‌شود و خرد می‌بازد. لیکن پیامبر برای آیین مسیحیّت، آموزگار، کشیش و یا پدیده‌ای لاهوتی نیست بلکه او بازسازی کنندهٔ یکتاپرستی باستان است، در نتیجه در میراث دینی کهن دست می‌برد زیرا او از این سوی نیز بنیانگذار دینی بزرگی است. و از دید تاریخ نگار هر بنیانگذار دینی‌ای وحی دریافت می‌کند و تاریخ‌نگار بی‌هیچ چون و چرایی حتّی از پیامبران استرالیا و شمنان (راهبان بودایی یا برهمایی) آن را می‌پذیرد، در نتیجه هرگونه شک‌ورزی دربارهٔ پیامبر از سوی دانشمندان دین‌ها، راه و روشی نادرست خواهد بود.

۴۱. این شخص نمونهٔ ویژهٔ خاورشناسان است، آنان حتی در پایان نوشته‌هایشان: (J. chabbi, op cit ., pp.216-217) که بر سخنان «بلاشر» تکیه دارد می‌گویند: مقصود از رؤیاهای «ساختگی» جلب باور مردم است. امّا درست این است که پیامبر به وحی گوش فرا می‌دهد و به عقیدهٔ من وحی با آواز نیست بلکه در دل است و دل مرکز اندیشه است همچنان که در نزد یونانیان و رومیان باستان نیز این باور رایج بوده است. از دید «هومر» هر دو پارهٔ شش مرکز اندیشه است لیکن این باور تکامل یافته تا به جایی که نزد «ارسطو» دل مرکز اندیشه گردیده است.

۴۲. یا در کرانهٔ درخشید نگاه خورشید، لیکن در نمی‌یابیم برای چه «تَدَلّی: فرود آمد». در هر دو دیدار سخنی از آسمان به میان نمی‌آید در حالی که آسمان از سوی همهٔ سنت‌های سامی و حتّی یونانی که مرکز خداشناسی و هرآن چه پیرامون خداشناسی است، بزرگ شمرده شده است. قرآن خدا را گاهی در هر جایگاهی می‌گذارد و گاهی جایگاه فعالیّت او را در آسمان و فراسوی آسمان می‌نهد. اگر بتوانیم واژهٔ «تنزیل» را در معنای مجازی و استعاری آن بگیریم، با نگرش به باورهای مردم آن روزگار و روزگار پس از آن دربارهٔ آسمان، می‌توانیم بگوییم قرآن تا اندازه‌ای در این باورها شرکت جسته است و آسمان را - به همان گونه که در مسیحیّت و دیگر آیین‌ها آمده است - جولانگاهی برای خدای پاک می‌داند.

۴۳. این رویداد از بنیاد در کتاب عهد قدیم، (سفر تکوین، ۱۶ تا ۱۸، ۱۹) دربارهٔ شفاعت‌خواهی ابراهیم در برابر یهوه و گفتگویی که میان آنان دست داد، آمده است.

۴۴. در سنّت اسرائیلی، رُوح از خداست و این همان است که زندگی می‌بخشد و با اندک

فرقی با واژهٔ نَفَس مترادف است. رُوح و ریح از یک ریشه است. در سفر تکوین، یهوه به شکل نسیم به سوی آدم می‌آید. هیچ پیوندی در این مفهوم با روح انسان نیست– به همان گونه که ما نیز اکنون باور داریم - روح با جسم مخالف است. لیکن قران روح و نَفْس را از هم جدا می سازد و این دومی وجودی است انسانی. ما این نگرش را نزد یونانیان این چنین می‌یابیم که نفس همان حیات است و هر دو پارهٔ شُش Phrenes مرکز اندیشه می‌باشد.

۴۵. برای آسان گرفتن در کارها است که خرد نوین از حقیقت‌های نمادینی سخن می‌گوید که در واقع حقیقت‌های ناب را پنهان می‌سازند و بر آنها پرده می‌پوشانند. این نکته را «فروید» در کتاب «آیندهٔ یک پندار» به خوبی دریافته است. آن گاه که خرد ما هر چیزی را در نیابد به آسانی می‌توانیم چیزی را که تفسیرناپذیر است با رمز و سمبول mystére تفسیر کنیم و مسیحیّت دراین راه زیاده روی کرده است.

۴۶. در سیرهٔ ابن هشام آمده است: پیامبر از خدا می‌خواست تا دربارهٔ هر مشکلی بر او وحی فرو فرستد. وحی مدنی از وحی مکّی آغازین گرم و پرشور، بسیار آرامتر و مهار شده‌تر بود. ما این پدیده را در بسیاری از آیین‌ها می‌بینیم. «اندریه» Tor Andrae این نکته را در کتاب خود با نام Mahomet et sa doctrine, Paris, 1945, p.105 به خوبی نگاشته است. ضرورتی ندارد که وحی گونه‌ای یاوه درایی باشد. وحی محمّدی بسیار برتر از وحی پیامبران بنی‌اسرائیل است، و این سخن همان چیزی است که دربارهٔ «موعظة الجَبل: اندرز کوه» مسیح گفته می‌شود.

۴۷. گویند: «زردشت» در خراسان زیست. و گویند: «بودا» ولیعهد بود که از دنیا کناره‌گیری کرد. ما آن چه از موسی می‌دانیم چندان تاریک و مه گرفته است که می‌توان یکسره در وجود او شک کرد. «فروید» موسی را کشیش و راهبی مصری به شمار می‌آورد. همهٔ آن چه از مسیح می‌دانیم نوشته‌هایی است که از حواریان یا پیروان آنان به ما رسیده است. قرآن در روزگاری پس از موسی و عیسی آمد و تاریخ عرب و سرزمین عربستان را بی‌درنگ به جنبش درآورد و با این ویژگی که سخن خداست، دستی در آن برده نشد و عربها به اسلام روی آوردند. اگر قران سخن محمّد باشد – چنان که مردم نامؤمن می‌پندارند – پس در این جایگاه هم قرآن بیانگر تجربه و اندیشه‌ها و باورهای پیامبر است و قرآن آیینهٔ جامعه‌ای است که پیامبر در آن می‌زیست ولیکن بسیار برتر و والاتر از سطح آن جامعه است. در واقع هاله‌ای از تاریکی در آغاز زندگانی مکّی پیامبر و سال‌های پیش از پیامبری وی یافت می‌شود، زیرا در آنجا خرافه‌هایی برای پیامبر – برخلاف موسی و عیسی – ساخته نشد و امکان ساختن آن هم نبود. با این همه در روزگار عبّاسیِ اول نشانه‌هایی برای پیامبری محمّد،

پیش از بعثت ساخته شد (ابن سعد، طبقات، ج۱، طبری، تاریخ، ج۲، افزون بر سیرهٔ ابن هشام و صحیح بخاری و غیر آن). سنگ با محمّد سخن می‌گفت و جهان مادی برای او بزرگ و باشکوه آشکار می‌شد. داستان نشان نبّوت میان دو شانه‌اش و آگاهی دادن «بحیرا»ی راهب از پیامبریش و سایه افکندن پاره ابر بر سرش همه و همه ساختگی است و هیچ بنیادی در تاریخ ندارد و تنها زادهٔ خیال و پندارهای دینی ملّتی است که در پایان روزگار امویان رو به گسترش نهاده بود. آن پیامبری که قرآن از او سخن می‌گوید در اوج خردورزی و عقل‌گرایی است. آن پیامبر رستگاری که با گذشت روزگار از مردم دور شده است اکنون برای تغذیهٔ نیروی وجدان و خیال و همچنین برای هم چشمی با دیگر آیینها که سخت بر پایهٔ معجزه‌ها استوارند، به معجزه‌ها نیازمند است.

۴۸. برخلاف آیین بودایی، زیرا این دین نیز دین رستگاری است، از آن روی که هر چیزی بر روش رفتاری و سیرهٔ نمادین «بودا» استوار است و «بودا» الگوی همه چیز است. بنابراین، نبّوت در آیین یکتاپرستی بر دستورهایی اخلاقی استوار است که با میانجیگری پیامبر از سوی خدا آمده است. از همین روی ماکس وبر در کتاب خود «جامعه‌شناسی دین» که در تألیف بزرگ وی با نام «اقتصاد و جامعه» (ترجمه به فرانسه، پاریس، ۱۹۷۱) مندرج است، دینِ نمونه‌ای (نمادین) و دین اخلاقی (سامی) را از هم جدا ساخته است.

۴۹. قلب همچنان که اندکی پیش از این اشاره کردیم بی‌ارزش نیست بلکه مرکز خودآگاهی و محور اندیشه است. این باور تقریباً در همهٔ تمدّنهای کهن: هند، یونان و روم یافت می‌شود. پی بردن به این نکته که مغز مرکز اندیشه است، از دست‌آوردهای بسیار متأخّر است. قرآن تا اندازه‌ای میان قلب و دل که مرکز احساسات و خیال است فرق می‌گذارد و در خور یادآوری است که قرآن هرگز واژه «عقل» را همچون یک اسم نیاورده بلکه همواره ساخت فعلی آن را در معنای فهمیدن و دریافت کردن به کار برده است. پیشینیان می‌پنداشتند اندیشه از تنفّس است. عبریان واژهٔ نَفَش را از اکدیان بابلی گرفته بودند. یونان و حتّی روم می‌پنداشتند خرد و احساسات از راه شش‌ها Phrenes پیش می‌آید. ارسطو نخستین کسی است که قلب را مرکز هوش و خودآگاهی قرار داد و قلب با شش پیوندی گرم دارد و این همان چیزی است که روشن می‌سازد چرا زبان‌های اروپایی با تکیه بر همین میراث آن گاه که از الهام چه برای پیامبر و چه برای شاعر سخن می‌گویند از آن با واژهٔ inspiration (دَم) تعبیر می‌کنند که در اصل به معنی تنفّس است. حتّی افلاطون بر این باور بود که دیدن با چشم در شش‌ها واقع می‌شود زیرا شش‌ها مرکز هوش و آگاهی است. در عربی نیز قاموس المحیط، ج۴، ص۳۳۳ گوید:«دیدن، با چشم و با قلب است» و امکان دارد در اصل میان «رأی» و «رئه» و رؤیه» پیوندی وجود داشته باشد.

۵۰. مراجعه کنید به کتاب‌های ماکس وبر: «الیهودیّة القدیمیّة: یهودیّت کهن» ترجمه به

فرانسه، پاریس، ۱۹۹۸، ص۳۳۹ به بعد، و کتاب «سوسیولوجیا الأدیان: جامعه‌شناسی دینها» ترجمه به فرانسه، پاریس، ۱۹۹۶، ص۴۸۶، همچنین کتاب «جامعه‌شناسی دین» که در تألیف بزرگ «وبر» با نام «اقتصاد و جامعه» مندرج است و اندکی پیش از این از آن نام بردیم و ویژهٔ ادیان است. در این کتاب برای حالت «جذبه و خلسه» درجاتی یاد شده است: نیرومند، آرام و غیرآن. امّا صوفی عادتاً در جامعه کوشا نیست او مالکیت و تصرّف را واژگونه می‌سازد. به جای این که خدا را در فرمان و تصرّف خود درآورد و به سوی خود جذب کند، خود در تصرّف و فرمان خدا درمی‌آید. این سخنی است که به گمان مردان کلیسا دربارهٔ جن‌زدگانی که از سوی شیطان به آنان الهام می‌شود و در تصرّف او درآمده‌اند (Possédés) گفته می‌شود. نگاه کنید به «میشل دی سرتو» De certeau، «کتابة التاریخ» (به زبان فرانسه)، پاریس، ۱۹۷۵، صص۲۴۹-۲۷۳).

۵۱. مراجعه کنید به کتاب «ماکس وبر» به نام «الیهودیّة القدیمة» که پیش از این از آن نام برده شد. «وبر» پس از آن که حالات جذبه‌ای و خلسه‌ای پیامبران را (که روح «یهوه» بر آنان فرود می‌آید) نام می‌برد و پس از آن که آن حالت‌ها را همچون حالت‌های پاتولوژی (آسیب‌شناسی) بخش‌بندی می‌کند، می‌گوید:«نبّوت خلسه‌ای (به جز اسرائیل) تنها در مصر به هنگام فرمانروایی بطلمیوس‌ها و همچنین در جزیره العرب برای محمّد یافت می‌شود (ص ۳۶۳)». همچنان وی باور دارد حالت نبّوت خلسه‌ای extase همواره از راه گوش پیش می‌آید نه چشم و این روش آن کسانی است که از روزگاران دیرین بر این باور بوده‌اند (ص۳۶۴). بهتر است بگوییم: وحی با آوای روح‌الامین به سوی پیامبر – محمّد – می‌آید، آوایی که در قلب یعنی مرکز اندیشه و آگاهی داخل می‌گردد. از روی خرد تنها می‌توانیم بگوییم وحی مستقیماً همچون آوایی درونی – بیرونی در قلب داخل می‌شود، بنابراین وحی از الهام بیشتر و از آواز آشکار کمتر است.

باید یادآوری کنیم پیامبران اسرائیل دربارهٔ مسأله‌ای از خدا فتوی می‌خواستند امّا خدا بی‌درنگ به آنان پاسخ نمی‌داد در حالی که این کار برای پیامبر به ویژه در مدینه به آسانی پیش می‌آمد. بنا به گفتهٔ «ماکس وبر» پیامبر «فکر می کرد و منتظر وحی می‌شد، گاهی وحی به تأخیر می‌افتاد، پیامبر در چنین هنگامی به حالت «خلسه و جذبه» یا احساسی هیجانی و وجدی روانی extase می‌افتاد و خدا را فرامی‌خواند تا او را با وحی راهنمایی فرماید. دراین جا مهم است یادآور شویم آن چه «ماکس وبر» از «ارمیا»ی پیامبر می‌گوید بر پایهٔ سفر انبیاء از کتاب عهد قدیم است. او می گوید: «ارمیا یک بار به مدّت ده روز انتظار کشید تا به حالت جذبه و خلسه درآمد. (ارمیا، ۴۲). پیامبر حتّی در این موقعیت نیز برای کسانی که پیرامون وی هستند از تجربه‌های دیدنی و شنیدنی خود پرده برنمی‌دارد زیرا غالباً ان تجربه‌ها پیچیده و پوشیده می‌باشند. پیامبر می‌کوشد تا با اندیشیدن، معانی وحی را روشن سازد و آن گاه که مقصود و معنای وحی

را دریافت کرد سخن بگوید. گاهی یهوه از طریق پیامبر با ضمیر مخاطب سخن می‌گوید و گاهی نیز پیامبر سخن یهوه را به زبان مـی‌آورد. پیـام و گفتـار انـسانی نـزد «اشـعیا»، «میکا» و پیام و گفتار الهی (بی‌واسطه) نـزد «عـاموس»، «هوشـع»، «ارمیـا» و «حزقیـل» چیرگی دارد. («ماکس وبر»، الیهودیّة القدیمة، همان مأخذ یاد شده، صص۳۶۵-۳۶۶).

ما از آن چه برای پیامبر پیش آمد چیزی نمی‌دانیم مگر سخنانی که قـرآن درایـن باره می‌فرماید. بهتر آن است که بگوییم پیامبر از نوع و ماهیّت تجربهٔ خود سخنی بـه زبان نمی‌آورد. و آن گاه که آشکار بود پیامبر در وحی اختیـار و اراده‌ای نـدارد (نگـاه کنید به سستی و کاهش وحی به گواهی سورهٔ الضحی) با دعا از خدا درخواست وحـی می‌کرد. البته امکان دارد پیامبر پـس از رسـیدن وحـی بـرای درک و دریافـت آن بـه اندیشه فرو رود. بیشتر وقت‌ها خدا با ساخت «أنا: من» و «نَحْنُ: ما: سخن می‌گوید کـه آن پیام ناب خداوندی است لیکن ما در برخی وقت‌های دیگر می‌بینیم خدا بـا سـاخت غائب سخن می‌گوید مانند «اللهُ نورُ السَّماواتِ و الأرْضِ: خدا روشنایی آسـمان‌هـا و زمـین است» یا «إنَّ اللهَ علَی کُلِّ شَیءٍ قَدیرٌ: همانا خدا بر هر چیزی تواناسـت». آیـا ایـن بـدان معناست که پیام حاصل از وحی خداوندی در این جا تنها بـرای اندیـشیدن در مقـصود وحی و توجّه یافتن به آن است که با بخشیدن پاره‌ای روشنی به پیامبر برای درک ذات خداوند یا برای اندیشه کردن در آفرینش آسمان‌ها و زمین یا برای بحث پیرامون نظـام هستی، همراه می‌باشد؟ این اندیشه از دید منطقی دور نمی‌نماید امّا در باب حکمت الهی و بحث فلسفی درمی‌آید زیرا اسلام شکل گرفته بعدها با استناد، قرآن را یکسره به خدا نسبت می‌دهد، و در این باره جای هـیچ گفتگـویی نیـست، بـه هـر حـال ایـن اندیـشه مسأله‌ای ثانوی است، امّا چیزی که مهم است این است که پیامبر مانند انسان‌های دیگر نیست. او از جهت خرد، روان و سرشت یک انسان عادی نمی‌باشد.

۵۲. نگاه کنید به کتاب عهد قدیم و همچنین «ماکس وبر»، کتاب «الیهودیّـة القدیمـة» همـان مأخذی که پیش از این آمد.

۵۳. «جُبّوریم» در اسرائیل باستان سوارکارانی جنگجوی از «زمین داران» بودند که زمین‌هـا را برای خود می‌گرفتند تا از تودهٔ مردم جدا شوند(این روش به زبان عبری، عَـم نامیـده می‌شود). برخی اوقات نیـز «بَنـی الخَیـل: خداونـدان اسـب» نـام مـی‌گرفتنـد. آنـان بـا دارایی‌های مستغلّاتی خود می‌توانستند سپاهی آمـاده سـازند. در نتیجـه خویـشاوندان و وابستگانشان زمام امور سیاسی را در دسـت داشـتند («مـاکس وبـر»، الیهودیّـه القدیمـة، صص۳۱-۳۲).

نام الجُبّوریم» در «سرود دبوره» (سفر قضات، ۴، ۵) آمده است. این سفر به گفتـهٔ متخصّصانی همچـون «بـوتیرو» Bottéro (ظهـور الله La Naissance de Dieu، پـاریس، ۱۹۸۶، صص۱۴۱- ۱۴۸، کهن‌ترین نصّ در کتاب عهد قدیم است.

با مقایسه در زبان عربی، واژه‌های جَبْر، أجبر، جَبّار و جَبَروت را می‌یابیم، در زبان عبری نیز ریشهٔ «جبْر» بیانگر نیرو است. هیچ شکّی نیست که معنی دقیق «جبرائیل» ایل نیرومند و پس از آن نیروی اِیل می‌باشد. این نام نخستین بار در کتاب عهد قدیم در رؤیاهای دانیال پیامبر آمده است (سفر دانیال، ۸، ۱۶ - ۲۶؛ و ۹، ۲۱- ۲۷). یهود این سفر را در جملهٔ «الکتُوبیم» جای داده است. کتوبیم یعنی کتاب‌ها و هرآنچه از یک اثر شفاهی که در اَصلَ Écrits (نوشتاری) بوده، نوشته شده باشد. باری کتاب مقدّس یونانی، جایگاهی بزرگ به جبرئیل داده است. نام جبرائیل در کتاب عهد جدید تنها در انجیل «لوقا» آمده است.

جبرائیل برای دانیال در رؤیای بُز آشکار شده است. بُز نماد اسکندر مقدونی است (که در قرآن با ذوالقرنین مقایسه می‌شود). جبرائیل آشکار شد «چنان که گویی مردی است» که کارش خواب‌گزاری و تعبیر رؤیاست. و این رؤیا، دیداری است که در بیداری رخ داده است. دانیال از دور آواز خدا را شنید بدان‌سان که گویی آواز انسانی است که به جبرائیل دستوراتی می‌دهد. پیامبر با دیدن جبرائیل به هراس افتاد. نام جبرائیل در آن پاره از «سفر دانیال» که به زبان عبری نگاشته شده آمده است. این موجود نقش «تیزهوشی پیروز» و خواب‌گزاری دانا را بازی کرده است. در اینجا به روشنی جبرائیل از خدا جدا می‌شود لیکن بهتر است که روحی از خدا باشد. در انجیل «لوقا»، «مَلَکُ الرَّبِّ اَو الإله: فرشتهٔ پروردگار یا خدا» برای زکریا آشکار می‌شود امّا نام او به میان نمی‌آید در حالی که عبارت یاد شده عبارتی دیرین است. دربارهٔ مریم نیز «خدا جبرائیل مَلَک را فرستاد»، تا او را به آمدن عیسی مژده دهد(انجیل «لوقا»، ۱/ ۲۶). در این کتاب جبرائیل هرگز با روح‌القدس یکی نمی‌شود و از همین روی در این موضوع، نص قرآن به نصّ انجیل «لوقا» نزدیک است. در انجیل «متّی» روح القدس همانی است که عذراء را باردار کرد. و ما دربارهٔ این مسأله بررسی و مراجعه‌ای داشته‌ایم.

۵۴. نگاه کنید به جامعه‌شناسی دین، در Wirschaft und Gelschaft (ترجمه به فرانسه). از دید مؤسسه‌های پیدا آمده از سوی حکومت و روحانیّت، پیامبر و مجدّد دین همچون «غاصب» نمایان می‌شود، یعنی او از آن مؤسّسه بیرون و فاقد موقعیّتی شناخته و پذیرفته شده می‌باشد و البتّه واجب است که چنین باشد زیرا او می‌خواهد اوضاع و احوال کنونی را واژگون سازد. او بر نیرویی نادیدنی تکیه می‌کند که از خدا برای او می‌آید، در نتیجه همچون شخصی استثنائی و پریش روان شمرده می‌شود پیشوایان دین یهود در برابر معبد بر سر مسیح فریاد می‌کشیدند: « بأیِّ سُلطان تَتَکَلَّم؟» یعنی این نیروی دینی از کجا برای تو می‌آید که با آن کارها را از هَم گسسته و پراکنده می‌کنی؟

این جاست که فرق میان پیامبران اسرائیل که تا اندازه‌ای ملّتشان آنان را باور دارد و مسیح و پیامبر – محمّد – از سوی دیگر، پنهان می‌ماند. جوّ اجتماعی، ذهنی و سیاسی با دعوت عیسی و محمّد همگام نبود بلکه دعوت آنان ضدّجریان کلّی و زندگی واقعی آن روزگار بود. با وضع و حالی که مکّه یا عموم مردم عرب داشتند دعوت محمّد تفسیرناپذیر و دشوار بود، از همین روی محمّد کنار گذاشته شده بود و کسی به سخن او گوش نمی‌داد، زیرا او به اوضاع موجود در مکّه اهمیّت نمی‌داد. شیوهٔ «بودا» نیز همین بود. او نیز در سرزمین خود – هند – پذیرفته ناشده و برکنار بود. ما دربارهٔ این سخن در پاره‌هایی از پی‌نوشت‌های همین کتاب، بررسی و مراجعه‌ای داریم.

۵۵. «رسول الله» در مراتب دینی اسرائیل نسبت به کاهن (خادم «یهوه» و معبد) و نبی، در مرتبهٔ دوم جای دارد (نگاه کنید به «لودز» و «جینیوبیر»). مسیح خود را با صفت نبی توصیف می‌کند یعنی او در آن چه می‌گوید به فرمان خدا از غیب آگاهی می‌دهد (انجیل «متّی»). از آن روی که انجیل تنها به زبان یونانی یافت می‌شود پس واژه «Apostolos» در اصل به معنی «رسول الله» است. در مسیحیّت نخستین این واژه به آنان که با انجیل وعظ و تبلیغ می‌کردند و همچنین به فرستادگان مسیح به سوی ملّتها اشاره دارد. امّا واژهٔ «رسول» در قرآن معنایی بزرگ دارد. به عقیدهٔ من ترجمه کردن واژهٔ «Apostolos» به «رُسُل: فرستادگان» در زبان عربی درست نیست مگر این که مسیح خدا باشد. برعکس، ترجمهٔ رسول – محمّد – به واژهٔ «Apótre» نیز غلط است. بهتر آن است که این واژه از فرهنگها پاک شود و به جای آن واژهٔ «Messager» یا «Messenger: پیامبر» و بهتر از آن واژهٔ فرانسوی «L,Envoyé» آورده شود. روشن است واژهٔ «رسول» برای محمّد در شیوهٔ گفتاری قرآن بسیار گسترده و بزرگ است و از کاربرد آن در سنّت یهودی – مسیحی فراتر می‌باشد.

۵۶. همان.

۵۷. سورهٔ احزاب، ۴۰. این واژه بارها با ساخت «الرّسول» و بی‌هیچ تعریف دیگری آمده است. امّا «رسولُ الله» تنها در سوره‌های اعراف، ۱۵۸؛ توبه، ۶۱، ۸۱؛ احزاب، ۲۱؛ به ویژه در سورهٔ فتح، ۲۹ به صورت «مُحمَّدُ رَسولُ الله ...»؛ همچنین در سوره‌های حجرات، ۷؛ و منافقون، ۱، ۷ آمده است، لیکن این تعداد بسیار کمتر از آن است که با ساخت «الرّسول» به تنهایی آمده است و این گویای آن است که محمّد به طور ویژه رسول است همچنان که به طور ویژه نبی است حتی در زبان‌های غربی «Le Prophéte».

۵۸. پس از مرگ «شیول» پیدا می‌آید. شیول برای شخص مانند عدم است در آن گاه که شخص همچون شبحی بی‌جان از نیروی اندیشه و توان پرستش خدا تهی می‌گردد. آن چه در «شیول» هراس‌انگیز است این است که فرد همواره از ستایش خدا و نیایش وی

ناتوان می‌شود بنابراین با از دست دادن زندگی، خدا را نیز از دست می‌دهد. ما ناگزیریم نگاهی به قرن سوم ق.م. داشته باشیم تا پیدایش اندیشهٔ رستاخیز را نـزد یهـود بنگـریم. مسیحیّت در این اندیشه ژرف‌نگـری کـرده آن را رواج داده اسـت و اسـلام نیـز آن را بازگردانیده و در برههٔ نخست خود بر آن پافشاری کرده تا به جائی که هستهٔ ایمـان گردیده است، ایمان به خدا و روز رستاخیز.

۵۹. لازم است با نیرومندی هشدار دهیم گروه‌بنـدی «مـاکس وبـر» کـه محمّـد را در گـروه پیشوایان خلسه‌ای و جذبه‌ای (extatiques) نهاده، گروه‌بندی‌ای دقیق و کامـل نیـست. ایـن که پیامبر پس از نخستین دیدار – همچنان که سیره‌ها آورده‌اند – احساس لـرزه و تـرس کند، امکان‌پذیر است و حتّی برتری دارد. لیکن نبـوت محمّـد تـا بـالاترین پایگـاه خـود، خردگرای و پیام‌رسان است و واژهٔ خلسه یا جذبه (extase) به آیین‌های رمزی پیچیـده و پنهانی برمی‌گردد که در آسیا پیدایش یافت و در یونان پراکنده شد. این آیـین‌هـا بـر پایـهٔ بی‌هوشی و خردباختگی (ایلوزیس) مکتب‌های شَمَنی، آپولـویی، اورفیوسـی و دیونیزیـسی، استوار است و هیچ پیوندی میان این گونه سنّت‌ها و محمّد نیست، محمّـدی کـه جایگـاه شخصیّت او در سنّت رسالت و نبوّت سامی غربی و یهودی، در گذر پیامبران از موسـی تـا عیسی، ممتاز و ویژه است. لیکن «وبر» حق دارد محمّد را با «زردشت» و «بـودا» همچـون پیامبران یا بنیانگذاران دین‌های رستگاری مقایسه کند.

دربارهٔ آیین «جین» باید گفت: بنیانگـذار اصـلی آن «بارسـوا» Párśva اسـت کـه «ماها ویرا» Mahavira از او پیروی کرد لیکن بیست و دو پیامبر بر او پیـشی گرفتنـد. این پیامبرِ دوم نقش کامل کننده را بازی می‌کند و در نقش خود همانند «بولس» اسـت. «ماها ویرا» معاصر «بودا» بود. او مصلحی دینی و زاهدی بزرگ بود. مشکل بزرگ در هند برخلاف جهان سامی، خدا، رستاخیز، ثواب و عقاب نیست بلکه رهایی از هـستی و فنا در «نیروانا» است. نوشته‌های مقدّس در آیین «جـین» بـه «ماهـاویرا» نـسبت داده می‌شود امّا مردمانشان در کار خود اخـتلاف پیـدا کردنـد. «ماهـاویرا» پیـامبری دارای شریعت، قانون و اخلاقی استوار بر زهدی تام و تمام در زندگی، شـمرده مـی‌شـود. امّـا حقیقت رستگاری از درون و در فترتی از نگرشی درونی و اندیـشه‌ای ژرف بـر «بـودا» تجلّی کَرده است و این امر از سوی هیچ نیرویی بیرونی و الهی یا چیزی همانند آن نبوده است. این چنین است که مفهوم نبّوت در دیدگاه دینی بسیار گسترده می‌شود تا به جایی که در آیین پیشرفته‌تر برهمایی، سران طائفه‌ها (Sectes) را می‌بینیم که وحی و اشـراق دریافت می‌کنند («پواش»، تاریخ الأدیان، ج ۱).

۶۰. ما چیزی نمی‌شناسیم که از کهانت و پیش‌گویی در عرب روزگار جـاهلی سـخنی بگویـد. درست‌ترین سخن این است که کاهنان در روزگاران پیشین از گروه کشیشان در خـدمت

دین بودند که قربانی‌ها و مانند آنها را پیش‌کش می‌کردند، همچنین امکان دارد که آنان همراه با فالگیران از نقش پیش‌گویی کردن خود پا فراتر ننهاده باشند و این کار در جامعه‌های بشری شغلی دیرین است. نقش کاهنان در آغاز پیدایش اسلام، رو به کاستی نهاد و آن چه از سخنان مسجّع آنان بر جای مانده، ساختگی و گزافه است.

۶۱. از دید رومیان نخستین و پس از آن، مفهوم جنیوس دگرگونی و تکامل پذیرفت، جن دوست هر انسانی گردید. نگاه کنید به:

R. Oxians, Les Origines de la Pensée européenne, tard Franc, Paris, 1999.

۶۲. سورهٔ جن.

۶۳. این سخن برگرفته از ژاکلین شابی است. مراجعه کنید به منبع یاد شده از همین نویسنده، ص ۱۸۵. داخل شدن جنیّان در اندیشهٔ اسلامی هستی آنها را در متن تمدّن اسلامی تا به امروز تداوم بخشیده است.

۶۴. «دی سرتو» De Certeau با دقّتی هر چه بیشتر این پدیده را در قرن هفده در کتاب خود: L'écriture de L'histoire بررسی کرده است. راهبه‌ها با وحی از سوی شیطان نه از سوی خدا سخن می‌گویند. در این جاست که خدای دوم – شیطان – نقش خود را بازی می‌کند. لیکن او خاطرنشان می‌سازد که نمونه‌ای از سخنان آنان و آن چه را که افسونگران و روانکاوان به آنها نسبت می‌دهند، در دست نداریم. روزگار کلاسیک اروپا – برخلاف قرون وسطی و عصر رنسانس – به سرکوب کردن همهٔ پدیده‌های خارق‌العاده و غیرعادی شناخته شده است.

۶۵. بقره، ۲۷۵. تمامی آیه این است: «الَّذِینَ یَأْکُلُونَ الرِّبا لا یَقُومُونَ إِلّا کَما یَقُومُ الَّذِی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیطانُ مِنَ المَسِّ...: کسانی که ربا می‌خورند، روز رستاخیز از گور برنخیزند مگر مانند کسی که شیطان او را از جنون مصروع می‌کند»، یعنی برخاستن آنان در روز رستاخیز همانند کسی است که از صرع برمی‌خیزد (ابن کثیر، تفسیر، ج۱، ص۳۰۸).

۶۶. یهود شیطان را در فترت اخیر شناخت و مسیحیّت آن را پیش برد. به سخن برتر، شیطان از آیین ایرانی گرفته شده و در آن آیین خدای شرّ است. از همین روی در سفر تکوین سخنی از آن به میان نیامده است زیرا روایات این سفر شفاهی است و تاریخ آن به سدهٔ دهم ق. م و روزگار پادشاهان می‌رسد. نگارش نخست آن در روزگار پیامبران پاپیش از آن (سده‌های هشت و هفت ق.م) به پایان رسید. شیطان از آتش است پس روشن می‌شود که یک فرشتهٔ حقیقی نیست همچنان که روشن می‌شود اصالت فراموش شدهٔ آن ایرانی است. نام شیطان برای نخستین بار در «کتُوبیم» آمده است. از دید صاحب کتاب «اخبار الأیّام» chroniques (ج۲، ۲۱، ۱) کتوبیم کتابی کهن در زمینهٔ نژادشناسی است که به داود و ساختن پرستشگاه و جنگ‌ها اهتمام ورزیده است. این

کتاب ایرانیان را می‌شناسد و دربارهٔ کورش سخن می‌گوید.

۶۷. ابن هشام، سیره، ص ۱۸۸، به نقل از ابن اسحاق.

۶۸. عرب‌ها نخستین کسانی هستند که برای «دیوانگان» بیمارستان‌ها ساختند و به آنها سامان دادند. آنان این بیمارستان‌ها را حداقل از سدهٔ هیجده میلادی، به ویژه در فاس، قرطبه، بغداد و قاهره، دایر کردند و برای بیماران جوّی آسایش‌بخش متشکّل از بخش‌ها، همراه با آزادی رفتار و گفتار درمانی فراهم آوردند («میشل فوکو» تاریخ الجنون). امّا از دیدگاه اجتماعی، دیوانگی همچون مانعی برای پاره‌ای فعّالیّت‌های اجتماعی، در فقه داخل شده و آغاز آن از سدهٔ دوم هجری بوده است و مقصود از دیوانگی در این جا نابودی خرد بیدار و تباهی اندیشه است. از دیدگاه سیاسی نیز نباید خلیفه دیوانه باشد و این شرطی بنیادی برای گزینش خلیفه است و از آن گاه که اروپائیان این شرط را پذیرفتند برای پادشاه ناپخته خردی که به پادشاهی می‌رسید قیّم تعیین می‌کردند.

۶۹. این روش «هیلدگارد بینگن» Hildegarde de Bingen(م.۱۱۷۹۰م) از مردمان استان «راین» آلمان – مرکز تصوّف– است. این بانو صوفی نبود امّا رؤیاهایی داشت. کتاب‌هایی نگاشته و کلیسا به این کتاب‌ها ارزش بخشیده است. از دید او نبوّت از رؤیا و از وحی جداناشدنی است و تجربهٔ نبّوت بازگشتی است به بنیادهای پیش از نخستین نزول وحی. اگر چه آمدن مسیح هر چیزی را متوقّف کرده است امّا نبوّت همواره امکان پذیر است یعنی تا آن‌گاه که مؤمنی مردم را از روز رستاخیز بیم دهد و شگفتی‌های جهان و آفریدگان خدا را برای آنان روشن گرداند، نبّوت بر جای است. همهٔ این سخنان برخلاف باور کلیساهای نوپای اولیّه است که پس از تجسید خدا و نبّوت در مسیح، باب نبوّت را بست. با این همه «بولس» فرود آمدن روح الهی را در پیروان مسیح و نبّوت خدادادی را به گونهٔ نبوغی مؤثّر (در معنای کهنش) و به مانند توانمندیی برای تأویل و دریافت کتاب آسمانی، می‌پذیرد. لیکن این جریان پس از «بولس» به مدّت هزار سال باز ایستاد تا این که در قرون وسطی دوباره به راه افتاد. ما باید دراینجا از نقش «جوا کیم دی فلور» و نگرش او به نبوّت – با تکیه‌ای که در آن بر واژهٔ روح دارد – همچون رهنمودی برای درک کتاب مقدّس، یاد کنیم. پس از آن کارها همچنان پیش می‌رفت، لیکن موج گرایش به نبوّت تا روزگار «ساونا رولا» Savonarola در عصر نهضت باقی ماند. نگاه کنید به کتاب A. Vauchez: القدّیسون و الانبیاء و اصحاب الرّؤی (به فرانسه)، پاریس، ۱۹۹۹، صص۱۱۴– ۱۳۳.

از همین روی من شخصاً بر این اندیشه اصرار می‌ورزم که محمّد ناگزیر دانشمند و دارای استعدادی خدادادی بود تا بتواند آن چه را که به او وحی می‌شود دریابد و اطرافیان خود را «کتاب و حکمت» بیاموزد. همچنین اصرار می‌ورزم بر این که نبوّت

و وحی بدون رؤیت (رؤیا) وجود ندارد و گرنه دانش یا فلسفه خواهد شد و میان این دو فرق بسیار است بدان سان که میان شاعر بزرگ (هومر) که الهام دریافت می‌کرد و یک فیلسوف فرق بسیار است. نگاه کنید به: ویکو Vico, La Nuova Scienza (ترجمه به فرانسه، پاریس، ۱۹۹۳، ص ۳۲۵ به بعد). پیامبر ناچار است احساسات و عواطف خود را به کار گیرد تا با آنها ببیند و بشنود. شاعر استثنایی نیز باید این چنین باشد در حالی که فیلسوف تنها بر خرد تهی از شور و هیجان تکیه می‌کند و این موضوع به عقیدهٔ من موضوعی اساسی است.

۷۰. ابن هشام، سیره. سخن «میشل دی سرتو» درست است که می‌گوید: جسم از حالات تصرّف شیطانی (تسخیر جن) با حالتی همچون عرق ریختن آگاهی می‌دهد. دگرگونی‌های جسمانی در همهٔ حالات آیینهٔ آشفتگی درونی است. بدیهی است ما برای این حدیث هیچ ارزشی تاریخی قائل نمی‌باشیم زیرا پیامبر از آن چه در لحظهٔ وحی احساس می‌کرد سخنی نگفته و این حدیث خود حدیثی متناقض است، اگر هم با احتیاطی بسیار، سختی سرما و تب و لرز را در آغاز وحی و دثار خواستن را برای رهایی از آن بپذیریم، برای آن است که ردا جامهٔ پیامبران بنی‌اسرائیل به هنگام دعوی نبوّت است. پس دثار، جامه و نشان نبوّت است همچنان که گفته شده جامه و نشان کاهنان عرب نیز می‌باشد و اگر ما با اندک احتیاطی عرق ریختن برخاسته از فشار درونی را بپذیریم بی‌گمان داستان جرس و داستان ماده شتری را که از فشار وحی بی‌تابی می‌کرد نخواهیم پذیرفت. این داستان‌ها ساخته‌هایی است که با تکیه بر سخن قرآن ساخته شده که می‌فرماید: اگر این قرآن بر کوه فرود آید فروتنی می‌کند و شکافته می‌شود. سوره‌های مدّثّر و مزّمّل نگرشی باریک‌بینانه می‌طلبد که ما به زودی آن را در بخش دوم این کتاب به نام معانی القرآن خواهیم آورد.

۷۱. سورهٔ قیامت، ۱۶–۱۷.

۷۲. سورهٔ الأعلی، آیهٔ: ۶. همچنین آن جا آیه‌ای است که ما را به اندیشیدن فرا می‌خواند. آن آیه این است: «فَإذا قَرَأناهُ فَاتَّبِعْ قُرآنَهُ: پس آن گاه که قرآن را بخوانیم از خواندن ما پیروی کن» (قیامت، ۱۸).

۷۳. این سخن بدان معنی نیست که روایت‌های اجتماعی و آثار موروث و سنّت‌ها در هر تمدّنی حقیقت‌های تاریخی را نگهداری نمی‌کند. حقیقت‌های تاریخی در زمینهٔ دین برای خود مکانت و قدرتی پدیدار می‌سازد و ضرورت ندارد که سخن یا حدیثی را به بنیانگذار دین برساند بلکه از این راه می‌خواهد به ارزشی که از گذشتهٔ انسان تاکنون کشیده شده، دست یابد و در ارتباط با دین، وجدان دینی را پیرامون میراث محض دین که ایمان و عشق را در پی می‌آورد، یک پارچه گرداند، البته شیوهٔ عرف نیز این چنین می‌باشد.

دربارهٔ حدیث‌ها و آثار تاریخی متعلّق به روزگار مکّی پیامبر باید گفت: آنها برخلاف روزگار مدنی وی، در هاله‌ای از تاریکی مانده است و تاریخ نگار حق دارد آنها را همچون منبعی تاریخی نپذیرد. از این تحلیل آشکار می‌شود که همهٔ منابع دیرین: سیرهٔ ابن هشام، طبقات ابن سعد، تاریخ طبری و صحیح بخاری (دربارهٔ مبعث پیامبر) از همان حدیث‌ها و منابع تاریخی روزگار مکّی برگرفته شده است. من بر خلاف دکتر عبدالعزیز دوری، درستی تاریخی سخنانی را که از زهری، از هشام پسر عروه، از عروه و از عایشه روایت شده، باور ندارم. همهٔ این اسناد به طور کلّی از آن تاریخ‌نگار پذیرفتنی نیست زیرا آنها یک سلسله نام‌هایی است که پس از خود حدیث یا اثر ساخته شده است. با این همه حدیث در زمینه‌های قانونگذاری و اخلاق پا برجای می‌ماند و هر آن چه با دین پیوند دارد عنصری بنیادی برای باورها و معتقدات دینی است زیرا نشانگر سنّتی دینی است که نسل‌ها آن را درست و بزرگ و پاک دانسته‌اند.

۷۴. «و ما تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّیطانُ و ما یَنْبَغی لَهُمْ و ما یَسْتَطِیْعُونَ: و شیطان‌ها قرآن را فرود نیاوردند. و ایشان را نمی‌سزد و نمی‌توانند» (الشعراء، ۲۱۰ – ۲۱۱).

۷۵. ابن هشام، سیره، ص ۱۸۷. «ذَوْو الأسنان» همان رئیسان و سران سالخورده‌اند.

۷۶. «فروید» معتقد است موسی کشته شده و او در اصل مصری بوده است: «الإنْسانُ مُوسَی و التّوحیدیّة» (ترجمهٔ فرانسه. ترجمهٔ عربی: مُوسی و التّوحید، بیروت، دارالطّلیعه). و آخرین پیامبران اسرائیل یحیی (یوحنای تعمید دهنده) همچنین عیسی و پس از وی مانی کشته شده‌اند. در اروپا نیز «ساوونارولا» Savonarola کشته شده است. سخن فروید درست نیست زیرا پیامبران پیشین اسرائیل از سوی مردم پذیرفته شدند و روایت «فروید» دربارهٔ موسی خرافه‌ای بیش نیست. دربارهٔ کشته شدن پیامبران نیز باید گفت: بی‌گمان اوضاع و احوال در چگونگی پیش آمدها نقشی کارآمد دارد: یحیی کشته شد زیرا شورش‌هایی اجتماعی در دولت نظام یافته و دیکتاتوری امپراطور «هیرودس» Herodé به پا کرد. امّا مسیح به سبب وجود انجمن «سَنْهَدرین»، تودهٔ روحانیّت یهود، مسؤولیّت روم در برابر نگهداشت نظم عمومی و پرستشگاه دینی موجود در آن روزگار، کشته شد. بنابراین مفهوم «مسیح» در آن هنگام دو سوی داشت: نزد روم خطری به شمار می‌آمد و نزد یهود یعنی برگشت به پادشاهی روزگار داود. امّا این خواسته، آن چیزی نبود که عیسی مژده می‌داد. در نتیجه یهود هم‌پیمان شدند که دولت روم را به هراس افکنند. امّا «مانی» در آغاز از سوی «شاپور» شاه مورد حمایت قرار گرفته بود، سپس در هنگام پادشاهی «بهرام» زیر فشار پرستشگاه مجوس، روزگار بر او برگشت و بدبختی‌ها دید. با این همه او پیامبری بزرگ بود. قرآن داستان رویدادهایی را که برای پیامبران عرب و تکذیب کردن آنان پیش آمده، بازگو می‌کند لیکن در این جا

خدا تنها کسی است که همواره عذاب را بر روستاهای آنان چیره می‌ساخته است. آن چه در آغاز برای پیامر خدا – محمّد – پیش آمد، خوار شمردن و ناچیز انگاشتن او بود. از آن پس نیز فشارها بر او و یارانش به سختی وارد آمد امّا به انگیزه‌های بسیاری کشته نشد که از آن میان عدم وجود دولتی حاکم، نظام روحانیّت و نیروی تعصّب‌ورزی عشیره‌ای را می‌توان نامبرد.

۷۷. «ماکس وبر» (الیهودیّة القدیمة، صص ۳۶۲– ۳۶۳) از وهم و خیالی‌پردازی «اشعیا» و «عاموس» و از خود بریدن «ارمیا» سخن می‌گوید. «ارمیا» می‌پنداشت سخنی که به زبان می‌راند از خود او نمی‌آید و نبوّت اجبار است و زور. «وبر» به نصّ صریح گوید: «ما نباید شایستگی‌های فیزیولوژی و روانی پیامبران را تحلیل و بررسی کنیم امّا می‌توانیم در آسیب‌شناسی آنان موشکافی نماییم. کوششها تاکنون در این زمینه دربارهٔ حزقیل به نتیجه‌ای قانع کننده نینجامیده است و البّته اهمیّتی هم ندارد. بنابراین در اسرائیل نیز همانند همهٔ جهان باستان، آمادگی‌ها و گرایش‌های آسیب‌شناسی روانی از مهر مقدّس بودن برخوردار است»(ص۳۶۴) «وبر» واکنش‌های جذبه‌ای و خلسه‌ای پیامبران را ازواکنش‌های جذبه‌ای هند که به خود فراموشی و نومیدی و بی‌خیالی apathique می‌انجامد و همچنین از واکنش‌های جذبه‌ای دارندگان رؤیاهای پیشین، جدا می‌سازد. برای آن چه ویژهٔ اجبار در وحی است مراجعه کنید به قرآن: «إنَّ الَّذی فَرَضَ عَلَیکَ القُرآنَ لَرَادُّکَ إلَی مَعَادٍ: هر آینه آن که قرآن را بر تو واجب ساخت، بازگردانندهٔ توبه بازگشتگاه است» (القصص، ۸۵).

۷۸. این جهان بنا بر سخنی که از «وبر» یاد کردیم، «سحرزده» به شمار نمی‌آید و دیگر گرفتار افسون و جادو نیست. وی این سخن را از شاعر آلمانی «شیلر» schiller گرفته است. به عقیدهٔ من میان این تکامل و پیشرفت فکری و میان سرشت مسیحیّت بنا بر باور «مارسُل گوشه»: (M. Gauchet, Le, désenchantement du monde, paris 1985, pp. 133-140) هیچ پیوندی نیست. «گوشه» کسی است که می‌پندارد مسیحیّت به تجسّد و وجود کلیسا، دین خروج از دین است.

۷۹. قرآن به گونه‌ای ویژه و جدای از رساله‌های دیگر به زبان عقل سخن می‌راند و با جهان، برای برهان آوردن بر هستی آفریدگاری که سامان دهندهٔ آن است سخن می‌گوید. قرآن می‌کوشد تا بندگان خدا را قانع گرداند و ما چیزی از این دست در دین‌های کهن دیگر که تنها به یادکرد رؤیاها و وحی بسنده می‌کنند، نمی‌بینیم. ما نمی‌گوییم این گونه «بیان» که برخلاف برهان فلسفی است زنجیره‌ای سست و نازک است که متکی بر مقدّماتی به دست آمده از راه تجربه است و بس. برهان قرآن همان شگفت‌زدگی در برابر نظام آفرینش و گستردگی و فراوانی جهان هستی است، و

شگفت‌زدگی نیز بن مایهٔ هر پرسش است پیرامون آنچه بنیادی است.

۸۰. «فوکو»، تاریخ الجنون، ص ۴۳: «هنگامی که انسان حس را از دست می‌دهد و روان او از خرد تهی می‌گردد».

۸۱. همهٔ اینان پس از گرفتار شدن به جنون از خلّاقیّت بازماندند. و هم از دید پزشکی در آغاز مرحلهٔ هذیان، گونه‌ای فراوانی و توانگری ذهنی را در بر دارد امّا پس از آن بسیار تهی مایه می‌گردد و این هرگز حال و شأن نبوّت نمی‌باشد. هر چیزی که از ژرفای درون برای شاعر فرا می‌رسد، گونه‌ای خردباختگی و از خودی خود بیرون رفتن است که در آن حال شخص دیگری با شاعر سخن می‌گوید چنان که «رمبُو» Rimbaud می‌گوید: «من همان شَخص دیگرم».

۸۲. سورهٔ توبه، ۴۰.

۸۳. با این که پیامبر از پیش آمادگی داشت لیکن آن آمادگی به شیوهٔ زاهدان، صومعه‌نشینان مسیحی و «یوگا» در هند نبود، زیرا در این شیوه انسان به کشتن جسم همّت می‌ورزد و پیامبران: مسیح، بودا و محمّد، از این نمونه نبودند. در کار نبوّت هر چیزی در درون روان می‌شود ولی با این همه پیوند با جهان بیرون بریده نمی‌گردد. از همین روی من در تعبّد و عزلت‌گزینی پیامبر که گویی همچون تقلیدی از پارسایی و زهدگرایی مسیحی نمایان می‌شود، شک دارم. سخن گفتن از نبوّت، بسیار برتر از سخن گفتن از سیر و سلوک به سوی کمال بشریّت است. نبوّت ناگهانی فرا می‌رسد و فرضی را واجب می‌گرداند و هیچ پیوندی با ریاضت کشیدن روانی ندارد. نبوّت عطیهٔ خدا است و کسی که موهبتی خدادادی دارد در هر زمینه‌ای برتر از کسی است که خود را به رنج افکنده و راه سختی‌ها و دشواری‌ها را پیموده است. این سخن دربارهٔ پادشاهی، دارایی، دلیری و نبوغ نیز درست در میآید، در نتیجه پیامبر از مادر پیامبرزاده می‌شود بدان سان که پادشاه، پادشاه تولّد می‌یابد.

۸۴. لیکن بودا دیگر برنگشت تا به نیازهای نفس گوش فرا دهد زیرا او در «نیروانا» فانی شد. شگفت این که آیین تازه رسیدهٔ بودایی اصلاحی برای آیین کهن برهمایی هندویی بود و می‌خواست انسان را از رنج هستیِ پایان ناپذیر، با بازگردانیدن او در جسم‌ها و قالب‌های دیگر رهایی بخشد و این رهایی را تنها از راه کردار نیک و پیروی از راه و روش«بودا» می‌دانست و نیستی و نابودی را پس از متلاشی شدن جسم، آمرزش و رهایی به شمار می‌آورد و این درست برخلاف آیین‌های خاورمیانه است، آن جا که ترس از نیستی، انسان را به خیال آیین‌های رستاخیزی کشانیده است، آیین‌هایی که باور دارند انسان پس از مرگ دوباره زنده می‌شود و جاودان می‌ماند. البتّه جاودانگی در این جا همچون زمان بی‌پایان به شمار می‌آید نه بی‌زمانی مطلق، بنابراین «هگل» جاودانگی را حضوری بی‌پایان

می‌داند امّا به عقیدهٔ من جاودانگی‌ای نیست مگر در نیستی.

۸۵. «وَقَدْ کانَ فَرِیقٌ مِنْهُمْ یَسْمَعُونَ کَلامَ اللهِ ثُمَّ یُحَرِّفُونَهُ: گروهی از ایشان سخن خدا را می‌شنیدند پس آن را تغییر می‌دادند».(بقره، ۷۵)؛ «و إِنْ أَحَدٌ مِنَ المُشْرِکِیْنَ اسْتَجارَکَ فَأَجِرْهُ حَتَّی یَسْمَعَ کَلامَ اللهِ: و اگر یکی از مشرکان به تو پناه آورد پس او را پناه ده تا سخن خدا را بشنود» (توبه، ۶)؛ «یُرِیْدُونَ أَنْ یُبَدِّلُوا کَلامَ اللهِ: می‌خواهند سخن خدا را تغییر دهند». (فتح، ۱۵).

بیشتر مفسّران دربارهٔ آیهٔ نخست بر این باورند که مقصود از «کلام الله» به جهت سخن گفتن خدا با موسی همان تورات است و مقصود از واژهٔ تحریف در این آیه، یا تأویل نادرست است و یا سکوت کردن در برابر نبوّت آیندهٔ محمّد (ابن کثیر، تفسیر، ج۱، ص۱۱۰). طبری (جامع البیان، ج۱، ص۳۶۷) نیز کلام‌الله را همان تورات می‌داند و مقصود از واژهٔ «الفریق» یا دانشمندان یهوداند و یا پیشینیان باستانی بنی‌اسرائیل و هیچ کس اشاره نمی‌کند به این که مقصود از «کلام‌الله» در این آیه، قرآن است. کلام‌الله در سورهٔ توبه، همان قرآن است آن گاه که بر مسلمانان خوانده می‌شود. قرآن وحی است از سوی خدا که پیامبر آن را بر زبان می‌راند (ابن کثیر، تفسیر، ج۲، ص۳۲۳). امّا مقصود در آیهٔ یاد شده از سورهٔ فتح به گفتهٔ ابن کثیر (تفسیر، ج۴، ص۱۹۲) عرب‌هایی هستند که در جنگ حدیبیّه شرکت نکردند امّا می‌خواستند در فتح خیبر شرکت جویند لیکن خدا به مؤمنان وعده داده که هیچ کس آنان را در آن غنیمت شرکت ندهد، چنان که در پی همین آیه آمده است: «قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونا کَذلِکُمْ قالَ اللهُ مِنْ قَبْلُ: بگو هرگز ما را در پی نخواهید، خدا این چنین از پیش گفت». پس مقصود از «کلام الله» در این آیه یا سخن خداست که بر زبان پیامبر روان شده یا تصمیمی است که خدا گرفته است و به معنی قرآن نیست.

مفهوم کلام به سخن گفتن وابسته است و خدا با بشر سخن نمی‌گوید مگر «وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ: به وحی یا از پس حجابی» و این برخلاف سخنانی است که در کتاب عهد قدیم آمده است (برای نمونه دانیال آواز خدا را همچون آواز مردی می‌شنود) و بدیهی است خدا با موسی به گونه‌ای استثنایی سخن می‌گوید بی‌آن که دیده شود.

قرآن در این جا از سخنان تورات پیروی می‌کند چون می‌خواهد از یک سو شخصیّت خداوندی را به یگانگی بشناساند (زیرا یهوه و ایل همان الله می‌باشند) و از سوی دیگر از سنّت کهن پیروی نماید و آن را تصدیق کند و بی‌گمان این کار قرآن مانع از تکامل یافتن شخصیّت خداوندی تا بالاترین جایگاه در خطّ یکتاپرستی، نمی‌باشد.

# نمایه

## نام اشخاص

## نام جاها

## نام کتابها

## آیه‌ها و حدیث‌ها

## پاره‌ای واژه‌های ویژه

# پاره‌ای واژه‌های ویژهٔ لاتین

پژوهشکدهٔ تاریخ اسلام

شابک: ۴-۴۸۳۰-۰۴-۹۶۴-۹۷۸
ISBN: 978-964-04-4830-4